«UN GRAN ENSAYO SOBRE EL CREADOR DEL GÉNERO»

MONTAIGNE
y la BOLA *del* MUNDO

JAVIER MINA

«'¿Qué sé yo?', era el lema de Montaigne. Nosotros sabemos a ciencia cierta que Javier Mina ha escrito un formidable ensayo sobre Montaigne y su legado.»

ENSAYO | Berenice

«UN GRAN ENSAYO SOBRE EL CREADOR DEL GÉNERO»

MONTAIGNE
y la BOLA *del* MUNDO

JAVIER MINA

«'¿Qué sé yo?', era el lema de Montaigne. Nosotros sabemos a ciencia cierta que Javier Mina ha escrito un formidable ensayo sobre Montaigne y su legado.»

ENSAYO | Berenice

Javier Mina

Montaigne

y la bola del mundo

© Javier Mina, 2013

© Editorial Berenice, S.L., 2013

www.editorialberenice.com

Editor: Javier Ortega

Conversión: Óscar Córdoba

ISBN: 978-84-15441-37-3

No se permite la reproducción, almacenamiento o transmisión total o parcial de este libro sin la autorización previa y por escrito del editor. Todos los derechos reservados.

Para Martín, mi padre,

que se fue despacio cuando estas páginas…

Introducción

HACIA 1668, JOHANNES VERMEER PINTA UN CUADRO QUE TITULA El astrónomo. El artista holandés muestra al científico vuelto casi de espaldas al espectador para atender a lo que de verdad le interesa, el mundo en su rotunda esfericidad. Acariciando casi el globo celeste, el astrónomo de Vermeer parece extasiarse ante una redondez que contiene, bajo las estrellas y en algún rincón diminuto, otra bola llamada tierra como si levantara acta del triunfo de Galileo sobre la oscuridad de la ortodoxia religiosa que no aceptaba otro centro del universo que un planeta que se consideró plano hasta los viajes de Colón. ¿No ardió Giordano Bruno apenas setenta años antes de que Vermeer pintara la escena por haber sostenido el heliocentrismo? Cuando doscientos cincuenta años después, Hitler le pegue fuego al mundo y reserve las muy especiales llamas de los hornos crematorios para los que tiene por infrahumanos —principalmente judíos pero también eslavos, gitanos, homosexuales y oponentes de diferente clase—, encargará a sus esbirros que le consigan a toda costa El astrónomo pintado por Vermeer. Los sicarios cumplirán la misión robándoselo en 1940 a su legítimo propietario el barón Édouard de Rothschild. Poco le importará a Hitler que en una de las paredes del estudio del retratado figure cierto cuadro que representa a Moisés salvado de las aguas, tal vez porque lo quiere como testigo de su transfiguración en el astrónomo, pero no ya en el que manifiesta una legítima y saludable ansia de saber sino en el pseudocientífico que dibuja el universo a su manera para apoderarse criminalmente de él echándole encima una mano codiciosa y asesina. No por nada Hitler poseía una hipertrófica esfera terrestre en su despacho, de la que se burlará Charles Chaplin en El gran dictador (1940).

Ni que decir tiene que Montaigne pudo haber sido el astrónomo antes del astrónomo vermeeriano no tanto porque investigara la infinitud del universo o las circunvoluciones de la tierra a través del espacio sideral —aunque suscribió, con algún reparo, las tesis de Copérnico— y mucho menos porque quisiera apropiarse del universo y la tierra, sino porque se hizo mundo navegando alrededor de sí y de quienes se encontraban cerca, tanto en el espacio como en el tiempo, pues corrió a buscarse también en los viejos rincones de la Historia. Por no mencionar que vivir, vivió. Michel Eyquem de Montaigne vino al mundo en

1533 y murió en 1592 después de haber pasado mucho. Fue magistrado en Périgueux —con veintidós años— y, de mayor, alcalde de Burdeos. Le tocará vivir de lleno las guerras de religión entre católicos y protestantes que asolarán Francia durante treinta años a contar desde 1561. Debió, sin duda, participar en ellas como soldado y como católico. De sus reflexiones se desprende que, lejos de adoptar una actitud intransigente y beligerante, contempla aquella guerra como una desgracia y, como una abominación, las crueldades que se reservan mutuamente los contendientes del conflicto religioso. Montaigne intervendrá discretamente como mediador entre ambos bandos siendo igualmente cierto que mantendrá un claro escepticismo respecto al dogma, llegando a considerar la religión como un asunto principalmente humano y, por tanto, sospechoso al ir mezclado con el interés, por no decir con el poder. Cosa distinta es que creyera en alguna clase de ser superior. De vuelta posiblemente de todo, se encerrará el año 1571 en el castillo de la familia para rumiar lo que había vivido, así como lo que estaba viviendo en la torre que llamaba la librería y de cuyo techo le iban lloviendo las máximas que él mismo había esgrafiado —«¿Qué sé yo?» fue la principal y su divisa— para no engreírse. Seguramente se le atropellaron los recuerdos y las lecturas si bien a fuerza de devanar la madeja consiguió el hilo que, más que sacarle, le llevaría a lo más profundo del laberinto de sí. O del mundo,

tanto da.

Ni siquiera es un secreto que Montaigne guardaba en aquella torre una potentísima antena que le permitía recibir las emisiones de la Antigüedad. Así, aplicado a escudriñar lo que dijeron aquellos viejos sabios y a recoger cuanto habían vivido algunos personajes ilustres del pasado, lo fue grabando con un propósito distinto al de fabricar un centón o construir un inventario más o menos singular de vidas ejemplares, ya que utilizó aquella herencia como espejo en el que mirarse y mirar los problemas de su tiempo. Dejó, con ello, un vademécum del que acabaría beneficiándose la posteridad pese a sus dudas, porque ni siquiera estaba seguro de que le hubiese servido a él, tan poco trascendental le pareció aquel intento de radiografiarse: «Lector, yo mismo soy la materia de mi libro; no es razonable que emplees tu tiempo en un asunto tan frívolo y tan vano». Claro que tampoco era tan ingenuo como para no saber que hasta entonces nadie había intentado nada parecido a erigir el yo en motivo de estudio, de hecho apenas si podía disimular su legítimo orgullo de pionero. Así pues, se sube a la bola del mundo no seguramente como centro —«Si hubiera sido para buscar el favor del mundo, me habría adornado mejor, con bellezas postizas»—

ni como norte, porque no predica rumbos obligatorios ni se somete a los caminos trillados, aspira, tan sólo, a convertirse en viento. Montaigne junta isobaras, depresiones y eminencias con trazas, ecos y naufragios para convertirse en el escarabajo pelotero que echará a rodar su mundo por sendas, trochas y vericuetos. Un mundo que está hecho con lo suyo y lo de los demás, o, mejor dicho, con lo suyo visto en muchas ocasiones a través de los demás, si no es con lo de los demás filtrado por sus ojos.

De ahí el título Montaigne y la bola del mundo, que se alza como frontispicio del libro. Porque de eso va a tratar, del mundo de Montaigne atrapado en algunos de sus temas persiguiendo, al mismo tiempo, imitar su forma de proceder. Si Montaigne fue el embudo que se trajo las cogitaciones de los pensadores de la Antigüedad para hacerlas carne en su tamiz, no parecía mala idea darle la vuelta al enfoque y ver cómo se ha proyectado en el siglo de las parabólicas aquel conjunto de ondas y vida que fue Montaigne. Se tratará, pues, de examinar determinados asuntos del autor de Los ensayos —posiblemente los más señeros — para ver cómo los han desarrollado distintos autores actuales, de una actualidad generosamente entendida que sólo en contadas ocasiones se retrotraerá más allá del siglo XX. Lejos de buscar un contrapunto —que a veces resultará inevitable— o de recrearse en la superación de algunas de sus opiniones —¿qué beneficio puede obtenerse constatando que algunos de los conceptos que manejó han periclitado?, ¿es acaso productiva la obviedad?—, se pretende dar continuación al sentido común del sabio perigordino viendo cómo algunas veces su chispa continúa parpadeando en medio incluso de artefactos tan ajenos a su paradigma como el ciclotrón. Quizás sea así posible un pequeño milagro similar al que persiguió Cortázar con su vuelta al día en ochenta mundos. Una cosa está clara, con todo, no habrá Montaigne en lugar de Montaigne. El cronopio de turno no cree reunir los requisitos ni siquiera necesarios —cuanto menos suficientes— para constituirse en materia de estudio, prefiere quedarse al margen, como aquel halcón maltés de Hammett que estaba simplemente hecho de la materia de los sueños.

Habría que señalar, por último y ya que se habla de sueños y espejismos, que bola es también sinónimo de mentira y como tal se utiliza en el capítulo La bola del mundo, porque Montaigne era un acérrimo enemigo del mentir y constató que el mundo que le rodeaba parecía abocado al arte de engañar. Se miente aparentando ser lo que no se es, se miente para sacar provecho ya sea material o intelectual, se falsean o deforman los hechos para no disgustar a los poderosos y cuesta muy poco quebrantar la palabra dada, en suma, Montaigne descubre

horrorizado que la mentira se ha enseñoreado de su tiempo, por lo que decide reconducirlo y sujetarlo al eje de la verdad. O, por lo menos, lo intenta. Se ha querido ver en Montaigne a un relativista y el capítulo inaugural de Los Ensayos podría dar la razón a quienes así opinan, habida cuenta de que el título —de clara raigambre maquiavélica— estalla en la cara del lector como un desafío: «Puede lograrse el mismo fin con distintos medios». Pero no hay que cegarse, porque Montaigne, lejos de admitir que todas las verdades se valgan —en ocasiones limita el alcance de las mismas a un periodo o un lugar— las examina para ver cuál resulta más válida y, en caso de no poder optar, suspende el juicio. No hay que perder de vista que precediendo al primer capítulo —cuya moraleja resulta inequívoca: «El hombre es un objeto extraordinariamente vano y fluctuante», y se encuentra muy lejos del aparente todo vale—, Montaigne escribe, como primera línea de una suerte de introducción, algo muy revelador: «Lector, éste es un libro de buena fe».

Con ello da claramente a entender que se sitúa al margen de la mentira, una de cuyas variantes sería, evidentemente, la mala fe. Obrar de buena fe lleva a Montaigne, cuando hable de sí mismo, a no hincharse como un globo, que es lo que hizo la rana que quiso ser buey, pero también a no ocultar sus defectos. Y esa actitud nada relativista, por cierto, le guiará asimismo a la hora de juntar el material argumentativo que sustentará sus opiniones acerca de los más variados temas, entre ellos el de la propia verdad. Porque la pescadilla se muerde la cola. Para Montaigne nada hay más corrosivo para la vida en sociedad que valerse del embuste, de ahí que no resulte extraño que vuelva una y otra vez sobre ello, por alejado que parezca el asunto que se trae en ese momento entre manos: la vanidad, los embajadores, la pedantería, la gloria… o los cojos. No es menos cierto que si bien critica las verdades a medias y las verdades ad hoc con igual fiereza que el engaño, reconoce la validez de las verdades de otras gentes, por más que choquen con las suyas. A sus ojos, el mundo es un conjunto de mundos que irradian su propia forma de ser y que por ello resultan más que dignos de ser respetados. Ahora bien, el relativismo cultural de Montaigne se detiene ante determinados valores que considera universales. El respeto por la vida y la integridad de las personas ha de ser el mismo en Tarascón que en Tonkín o las Islas Afortunadas. Al igual que la obligación de tender a la verdad y la justicia y mostrarse moralmente recto. Montaigne considera que incluso la amistad —él que tanto amó a su amigo— ha de formar parte del acervo del género humano. Parado ante la bola del mundo y envuelto quizás en su ropón de astrónomo o de geógrafo de andar por casa, Montaigne aparta por un momento la mano del globo terráqueo y pide humildemente la palabra para decir: «Ante la

incertidumbre y perplejidad que nos procura la impotencia para ver y elegir lo más conveniente, dadas las dificultades que entrañan los distintos accidentes y circunstancias de cada cosa, a mi juicio lo más seguro, si otra consideración no nos incita, es refugiarse en la opción en la que haya más honestidad y justicia. Y puesto que se duda sobre el camino más corto mejor es seguir el más recto». ¿Quién podría negarse a orbitar alrededor de semejante planeta?

Recuerde el alma dormida…

Los ensayos fueron publicados en dos entregas. La primera, compuesta por un par de libros, en 1580, y la segunda, con un tomo suplementario, en 1595. Para entonces Montaigne había muerto pero no sin haber dejado tras de sí, amén del tercer libro, una profusión de correcciones y añadidos en los dos primeros. Ni que decir tiene que Montaigne no es sistemático ni a la hora de elegir los temas ni a la de presentarlos. Con todo, desde los primeros capítulos se detecta la intención clara de delimitar, a base de pequeñas ráfagas, el territorio de sus especulaciones. Así, por ejemplo, en el noveno habla de la mentira bajo el inequívoco título, pero a la vez falaz pues hablará sobre todo de otra cosa, de «Los mentirosos». Pero sí, también habla del mentir y de la mentira como contrapunto seguramente a su incesante búsqueda de la verdad. Porque Montaigne la exige así, en general, por más que parezca que sólo corre detrás de la suya —la verdad de sí mismo y acerca de sí mismo—, como da a entender en la introducción: «Quiero que me vean en mi manera de ser simple, natural y común, sin estudio ni artificio». Pues bien, perseguir la verdad también puede tener sus excepciones, como se apresura a exponer muy pronto, concretamente en el capítulo tercero: «La sujeción y la obediencia las debemos por igual a todos los reyes, pues concierne a su oficio; pero la estima, como el afecto, los debemos sólo a su virtud: acordemos al orden político soportarlos con paciencia cuando sean indignos, ocultar sus vicios, secundar sus acciones indiferentes con nuestra alabanza mientras su autoridad necesite de nuestro apoyo. Pero, concluida la relación, no es razonable rehusar a la justicia y a nuestra libertad la expresión de nuestros verdaderos sentimientos». Hay momentos, pues, en que debe imponerse la conveniencia pero lo que se sacrifica a la razón de Estado debe ser corregido en cuanto las circunstancias lo permitan, habida cuenta de que la conciencia ha podido aconsejar el engaño —de forma claramente utilitarista pero por un buen fin o un fin superior, la gobernabilidad— pero no autoriza engañarse. Por más que el autoengaño sea moneda corriente en la sociedad, como se lamenta Montaigne en el capítulo cuarto: «¿Qué causas no inventamos para las desgracias que nos afectan? ¿A qué no echamos la culpa, con razón o sin ella, para tener algo contra lo cual luchar?».

Pero, ¿por qué es aparentemente mendaz el título «Los mentirosos»? Porque

habla muy poco de la mentira y mucho de la memoria. Montaigne debería haberlo titulado «Memorabilia» o algo parecido. Aunque, por poco que hable de la mentira, no puede mostrarse más explícito a la hora de condenarla: «Mentir es un vicio maldito. Sólo por la palabra somos hombres y nos mantenemos unidos entre nosotros». Montaigne se lamenta igualmente de que no resulte fácil desenmascararla: «Si la verdad tuviera, como la verdad, un solo rostro, nos llevaríamos mejor. Porque daríamos por cierto lo contrario que dijera el mentiroso. Pero el reverso de la verdad posee cien mil figuras y un campo indefinido». Y aquí está la clave por la que Montaigne habla mucho de la memoria cuando parecía hablar de la mentira. A su juicio, para tener presentes los cien mil detalles que precisa el bien mentir se necesita una memoria de elefante. Sin buena memoria no se puede llevar una vida de embustero. Así que, para curarse en salud, Montaigne deja claro desde el principio que posee una memoria desastrosa. Lo que le vacunaría contra el vicio de mentir. De modo que la mala memoria no es algo tan negativo como podría parecer. De hecho, el no acordarse ofrecería ciertas ventajas adicionales, como rehuir ciertas obligaciones sociales secundarias o sobrevenidas. Porque en ellas no hay en juego nada importante. Puede que Montaigne olvide algún acto convencional y que llegue incluso a escudarse en su pésima memoria para evitarlo de intento, pero nunca olvidará sus responsabilidades: «Es cierto que puedo olvidar fácilmente, pero descuidar el encargo que me ha encomendado mi amigo, no lo hago». Desmemoriado pero no malicioso, jamás se le ocurrirá, pues, ocultar bajo la falta de memoria omisiones inadmisibles. En Los mentirosos Montaigne desacredita, por tanto, la mentira y muestra que carece de aptitudes para ella —su proverbial desmemoria sería el mejor garante—, con lo que podrá dedicarse a la verdad de manera solvente.

Aún encontrará Montaigne otro motivo de satisfacción, si no en el olvido, sí en la falta de recuerdo. En efecto, acordarse de lo que otros han dicho o escrito iría en detrimento del propio esfuerzo. Y eso le resulta insoportable. Para él lo más importante es lo que sale del propio magín, de son esprit et jugement, no repetir como un papagayo lo que otros han expuesto. Montaigne excava en su interior buscando no sólo ideas originales, sino ideas propias en tanto que propias, por modestas que sean. Digiere la experiencia directa —o la indirecta cocinada en los libros— y la regurgita mostrándose en el acto de hacerlo, con lo que se manifiesta ante los ojos del lector como un sujeto pensante en el acto de pensar. Ya lo advertía en el prólogo, la finalidad del libro era ofrecerse como objeto de estudio —«Soy yo mismo la materia de mi libro»—, pero sobre todo como acto de estudio. Montaigne construye el sujeto moderno borrando la memoria. No

importa tanto lo que otros pensaron como el hecho de construirse como individuo que piensa, es decir, como sujeto susceptible de hacerlo. A partir de ahí resulta irrelevante que Montaigne recurra —y mucho— a su propia y no tan mala memoria para aderezar sus razonamientos con profusión de ejemplos históricos y de citas de los filósofos principalmente antiguos. En eso no es más que deudor de su época —se debe al argumento de autoridad—, lo grande es que no se limita a elaborar un popurrí, como se había hecho y se seguía haciendo en vida del propio Montaigne, sino a escribirse razonando y reuniendo argumentos en nombre de un Yo recién estrenado y aún balbuciente. Pero que, por eso mismo, por el mero hecho de afirmarse y exhibirse como sujeto que saca lo suyo de sí mismo, puede reivindicarse como estando a la altura de los demás autores presentes y pasados. Si no más arriba. La originalidad de Montaigne estriba, por consiguiente, en el hecho de no ser un tipo original, sino un individuo corriente cuya razón de ser consiste en mostrarse siendo.

Hoy en día las tornas han cambiado. Cierto, vivimos en pleno delirio de la originalidad. La santificó el Romanticismo. Y aún nos dura la resaca. Ahora bien, encontramos muy pocos motivos de orgullo en mostrarnos siendo (excepto cuando nos ponemos una cámara delante para que el mundo entero vea, a través de la Red, nuestra aburrida y adocenada cotidianidad, entonces puede que incluso obtengamos algún dinero y una discutible fama). En contrapartida, cada vez resulta más fácil amparar bajo el manto de la originalidad lo que otros han dicho. Ya sea gracias a la capacidad de síntesis, al recocinado o a ofrecer lo mismo desde distinto enfoque. También al disimulo. Y esto es más grave. Ocupar determinado cargo o posición puede facilitar enormemente el plagio. Todo ello sin que deba intervenir siquiera la memoria. Acopiar y gestionar materiales ajenos están al alcance de un golpe de tecla. Así pues, la originalidad puede simplemente consistir en una cuestión de método. Lo que hace, paradójicamente, que la originalidad resulte cada vez más difícil. Por consiguiente, ser original nunca ha sido más fácil. Y más difícil. Pero una cosa es cierta, nunca ha estado más lejos de la memoria. Y, con toda seguridad, de la excavación interior. Para horror de Montaigne. Porque a pesar de enorgullecerse —modestamente— de su manera de proceder mediante la introspección, no se consideraba distinto al común de los mortales. Excepto por una cosa, su prodigiosa mala memoria.

Desde luego, hay una gran distancia entre recordar y ser recordado. La espumadera de la Historia fue siempre muy exigente. Sancho Panza encontró una asaz generosa en las bodas de Camacho, pero sólo servía para historiar

palomas y tasajos de cordero, es decir, para volver histórico un acto de comer. Su padre, Cervantes, quería más bien otra. Una con los agujeros lo suficientemente pequeños para que no pudiera colarse un tal Avellaneda. El manchego quería perdurar. Ser reconocido como el único autor —el original— de las aventuras de cierto caballero que se perdió en la memoria y que, en su extravío, quiso resucitar los ya casi olvidados libros de caballería.

Ahora cualquiera puede tener sus quince minutos de gloria. Andy Warhol sólo se equivocó en una cosa, en pensar que esa gloria sería efímera. El ciberespacio garantiza lo contrario. Sin olvidar que el universo web resulta accesible a cualquiera. No hace falta ser Julio César para tener monumentos votivos, basta con colgar el perfil en una red social. Sí, la memoria se ha democratizado. Cuesta bien poco permanecer en el recuerdo de los demás. Y eso aunque no se sea nadie. Cosa que tampoco Warhol previó. Hasta medios más exclusivos, como la televisión, están consagrando a badulaques. Ser obtuso no importa. Como tampoco no tener destreza alguna. Ni carecer de buenas maneras, al contrario. Basta con exhibir mucha cara dura aunque sea escasamente fotogénica. La industria de la fama se ha degradado hasta convertirse en la del famoseo. Internet ofrece alternativas peores. Youtube puede echar humo con porrazos cinco estrellas captados al azar. Y, si no ocurren, se crean poniéndole la zancadilla a un pobre desgraciado. O abofeteándole. Risa garantizada, vítores y aplausos. Se aplauden los disparates más extraños sin parar mientes en que sean vejatorios o indignos. Cierto, no permanecen durante mucho tiempo porque para eso hay un ranquin, pero mientras duran, arrasan. Y siempre se podrá guardar una copia. La famosa memoria DVD. La otra, la que supuestamente tenemos todos en la cabeza, puede servir para otra cosa. Ganar concursos, por ejemplo. O establecer récords. El japonés Akira Haraguchi empleó, en 2006, dieciséis horas para recitar 100.000 decimales del número pi. Claro que ésta es otra categoría, la de los fenómenos. Los hubo siempre, sin ir más lejos los matemáticos Euler y Gauss eran eminentes calculistas. Muchos aprovecharon sus habilidades en los escenarios denominándose, a veces, mentalistas. Es el caso, por ejemplo, de Anneman, Al Baker y Kaplan. No es el caso, sin embargo, de Kim Peek (1951-2009), un auténtico prodigio en el que se inspiraron los guionistas de Rain Man. Peek recordaba el 98% de los 12.000 libros que leyó. Tardaba ocho segundos en leer dos páginas siendo lo más notable que leía una con cada ojo. Parecía disponer de una capacidad ilimitada para almacenar información. A Stephen Wilshire, otro fuera de serie nacido en 1974, se le conoce como la cámara viviente ya que es capaz de dibujar con todo lujo de detalles una ciudad que no conoce después de haberla sobrevolado en helicóptero durante unos minutos. El

neurólogo Oliver Sacks menciona algún caso parecido en Un antropólogo en Marte (1995). Ahora bien el campeón por excelencia del recordar es Funes el memorioso, personaje creado por Borges —Ficciones, 1944— seguramente para demostrar que el mapa no puede ser el territorio: «Funes podía reconstruir todos los sueños, todos los entresueños. Dos o tres veces había reconstruido un día entero; no había dudado nunca, pero cada reconstrucción había requerido un día entero. Me dijo: Más recuerdos tengo yo solo que los que habrán tenido todos los hombres desde que el mundo es mundo». Lo que parece más bien una maldición. Por su inutilidad. Ya que el ejercicio de Funes no consiste más que en reproducir lo vivido. Tantas veces como se quiera. O como se pueda, pues si el tiempo pasado es traído al tiempo presente en toda su duración, ya no hay presente con el que alimentar futuros recuerdos. Al menos si se recuerda todo el rato. Borges se muestra, por consiguiente, más radical que Montaigne en cuanto a la impertinencia del recuerdo pero se reconoce —implícitamente— heredero del pensador francés, al menos por lo que se refiere a considerar que el barullo de la rememoración impide el pensamiento propio. «Funes era casi incapaz de ideas generales, platónicas». Cosa curiosa porque Platón basaba el saber en el recuerdo. Para él, saber era recordar. Recordar lo que el alma supo cuando no estaba atada al cuerpo. De ahí que el viejo sabio aquitano reconociera la importancia de la memoria para el filósofo griego: «Platón tiene razón cuando la considera una divinidad grande y poderosa».

El escritor y cineasta búlgaro Vesko Branev —El hombre vigilado, 2007— tuvo acceso en 2000 al expediente que elaboraron sobre él los servicios de seguridad del Estado. Constaba de dieciocho volúmenes que totalizaban dos mil páginas. ¿Cuántas horas de cuántos días de minuciosa vigilancia fueron necesarias para producir tan colosal destilado? Da vértigo considerar, por otra parte, el número de agentes que podría requerir la vigilancia full time de los posibles sospechosos. Y el volumen de información que acumularían en conjunto. Sobre todo porque en un régimen totalitario todo el mundo es sospechoso. Incluidos los propios vigilantes. Sabemos que la Stasi contaba, en el momento de la desaparición de la RDA en 1989, con 91.000 empleados a tiempo completo y 180.000 informadores que contribuyeron a recolectar —y eso en una época que desconocía el tratamiento informático— la nada despreciable cantidad de 33 millones de páginas desde que el servicio fuera creado en 1950. Por lo menos ésas son las que se conservan. Seguro que bastantes desaparecieron por cuestiones de autolavado. Los agentes no eran tontos. No cuando se trataba de protegerse, al menos. Respecto a lo demás, hay dudas. El expediente de Branev contiene un inmenso monto de información banal. Lo que, en principio, hace

más abrumadora la tarea del gestor de los informes. ¿Cómo se espiga la sustancia? Ismail Kadaré se planteó el problema en El palacio de los sueños (1991). La novela cuenta cómo los súbditos han de entregar, en el gigantesco palacio construido ad hoc, copia escrita de sus sueños para que un ejército de burócratas detecte síntomas de desafección. Kadaré recurre al modelo de la Biblioteca de Babel borgiana con el claro propósito de poner en evidencia los procedimientos del totalitarismo en su Albania natal. Un régimen que se podría resumir en una frase: dolor infligido a partir de basura informativa. El propio Branev cuenta cómo un esbirro le propuso que colaborara con los servicios de información recogiendo simplemente lo que se comentaba en el grupo de universitarios con quienes alternaba durante el servicio militar obligatorio. Branev le dijo que no merecía la pena porque se trataba de banalidades. Un buen día el propio esbirro se infiltró en el grupo y pudo escuchar conversaciones sobre las novias y demás temas de suma trascendencia para la seguridad del Estado. Cuando más tarde se encontró con Branev le espetó: «Así que tonterías... Ayer tarde llené cinco páginas con todo lo que dijeron tus amigos». Lo que pone de manifiesto que lo único que cuenta es la intención del informante. Un esbirro está preparado para ver horrores en las cosas más nimias. Con lo que el Estado se ahorra mucho tiempo en espumar la información. ¿Funes memoriosos? ¿Para qué? Cualquier dato, por inocente que sea, basta para construir un culpable. No parece sino que los servicios de información sólo son necesarios para no desgastarse la imaginación inventando motivos. La realidad los ofrece gratis. Y muy variados.

¿Y si se tratara de olvidar? La teoría freudiana se asienta sobre la creencia de que existe en cada mortal un absceso de culpa que el sujeto trata de ahogar bajo capas y capas de olvido. Afortunadamente, el pillín de Freud descubrió la manera de sacar esos recuerdos a flote y, cosa rara, el sujeto lejos de sentirse mal por verse confrontado a lo que no quería, se curaba. O eso suponía Freud. Pero hay otra clase de olvidos igual de urgentes. Aunque, a diferencia de los freudianos, traerían un consuelo definitivo. La gente no se curaría por recuperar el recuerdo sino por destruirlo para siempre. Sólo que no es fácil. La culpa la tiene la Red, esa memoria colectiva construida precisamente con los recuerdos de los demás. O de todos. Porque son muchos los que de manera voluntaria han encontrado excitante que se sepa de ellos. Y no son pocos los que se han visto involucrados en deslices, meteduras de pata e incluso faltas y delitos que alguien se encargó de registrar y que desde entonces flotan en ese infierno virtual y nada edificante al que cualquiera puede acceder. De modo que no tiene nada de extraño que haya ciudadanos planteándose que se les borre de esa memoria que

no desean. No es que quieran propiamente olvidar —para eso no necesitan el ordenador— sino que se les olvide. Lo llaman el derecho al olvido. Pero no es fácil. Hay empresas especializadas en el lifting internáutico que por diez mil dólares blanquean reputaciones. Procedimiento caro y absolutamente inútil. Porque nada garantiza que lo borrado no vuelva a resurgir gracias a que alguien lo guardó para volcarlo cuando le viniera en gana. Es lo que tiene la mala uva, resulta muy tenaz. Estudiosos del tema se están planteando que la información tenga fecha de caducidad —lo que tampoco evita que se pueda sustraer, para reciclarla, antes de que desaparezca— o que no se indexen los datos, de modo que aunque la información esté ahí, no se pueda acceder a ella a través de un buscador, cosa que parece ir contra la propia naturaleza de la Red, que sirve precisamente para poner la información al alcance de cualquiera y de la manera más eficiente y rápida posible. Aunque siempre queda construir leyes ad hoc. En eso es un experto el no por nada magnate de los medios y rector de los destinos de Italia Silvio Berlusconi por mal nombre Il Cavaliere. En su condición de presidente de gobierno puede conseguir que se aprueben unas leyes cuya verdadera naturaleza podrá ser disimulada por los medios de comunicación que dirige. Con la particularidad de que los propios medios pueden distraer a la opinión pública hacia otras facetas más amables de su persona (¿la de gran gestor?). Una cosa es cierta, consigue que le reelijan. Caudillos de distinto signo han votado leyes para que sus pecados no puedan ser objeto de juicio. Muchos procesos históricos traumáticos han concluido con leyes de punto final. ¿Se debe poner candado a la memoria? ¿Cuándo y bajo qué circunstancias? ¿Hay que tejer y destejer el tapiz de los recuerdos siempre y en todo momento? ¿Es moral y políticamente sano vivir en el túnel del tiempo? Repugna al sentido común reactualizar artificialmente enfrentamientos del pasado. Pese a lo que digan unos pocos, la España actual no está conectada directamente ni con el nacionalcatolicismo ni con el bolchevismo excepto por algunos elementos residuales y nada presentes en la vida política. De nada vale una Ley de Memoria Histórica si es para establecer conexiones operativas con el pasado que reactiven de manera algo más que forzada una división en dos Españas que ya no es ni siquiera recordada por la gente de a pie. Reabrir fosas de la Guerra Civil debe valer para reconciliar a los deudos con sus muertos no para echárselos a los presuntos herederos del bando contrario. La memoria consiste en mantener activa la condena de lo injusto y de lo brutal sancionándolo en tanto que sucedió, no en vivir en un pasado que ya no guarda conexiones con el presente. Cómo no recordar y proceder, en su caso, a desagravios. Pero, ¿tiene algún sentido sentar en el banquillo a un Franco que ya fue suficientemente juzgado con la propia recuperación de la democracia? ¿No lo barrió la historia después de condenarle

—no todas las condenas tienen que ser penales— por sus crímenes? Lo más lamentable es que se suele acudir a reproches de este tipo —¡Maldito representante de la España A o de la España B!— cuando vienen mal dadas y fallan los argumentos. ¿O es que habrá que pedirle cuentas al mismísimo Caín? Que por remontar la historia no quede.

Los antiguos romanos tenían las ideas muy claras al respecto. No trataban de evitar que se recordasen las cosas malas de los malos políticos sino que los borraban directamente del mapa. Lo llamaban damnatio memoria —condena de la memoria— y significaba hacer tabla rasa de lo que pudiera recordar al interfecto. Se destruían estatuas, trofeos, inscripciones y monedas. Todo con tal de que no quedara ningún recuerdo del mal gobernante. Ni siquiera el nombre. Lo tachaban del recuerdo pero no de la memoria. Por lo menos de la de los historiadores. O no hubiéramos sabido nada de individuos como Calígula, Heliogábalo, Nerón o Galba. Porque una cosa era borrar al monstruo a fin de que no figurara en la memoria colectiva de la ciudad —esa memoria colectiva hecha carne— y otra muy distinta que se olvidaran sus iniquidades. Porque se podrían reproducir. Esa clase de memoria es la que han estado manteniendo en nuestra época los supervivientes del Holocausto. Contra el olvido. Ése ha sido su lema. Lo adoptaron mientras estaban en los campos. Muchos se impusieron la meta de vivir para contarlo. Lamentablemente, sólo lo consiguieron algunos afortunados. Sobrevivieron y lo contaron. Aunque hubo quien no lo soportaría. Primo Levi se suicidó porque vivía su supervivencia como una culpa. Hizo memoria y aportó su testimonio del horror en unos cuantos libros. Pero no supo olvidarse de sí mismo. De aquella conciencia hipercrítica. Otra superviviente, la rumana Ana Novac —Aquellos hermosos días de mi juventud, 1966— adoptó sus precauciones en cuanto la cogieron. Era una chiquilla de quince años cuando la deportaron a Auschwitz pero supo que, pasara lo que pasara con ella, dejaría testimonio de cuanto había visto. Y sufrido. También de sus trabajos de introspección y de las incidencias más banales. Porque para eso consiguió un cuaderno en el que anotar el día a día de su cautiverio. Luego, puso el cuaderno a buen recaudo. Pero no las tenía todas consigo: «Si nos ocurriera un accidente, a mi cuaderno o a mí, se perdería esa expresión [«Somos un objeto que sufre»], y sería una pena. Le habría podido resultar útil a un historiador; a menos que nuestra historia se quede sin testigos, como un agujero en el tiempo, o como algo tan increíble que ningún testimonio valdría para nada». Ana Novac y su cuaderno sobrevivieron.

Cuando Odiseo arribó con sus compañeros a la isla de los Lotófagos no tardó en

percatarse de que los nativos comían el fruto del loto para olvidar sus penas. Aunque no se sabe cuáles podían ser, pues se pasaban el tiempo olvidando. Debían de haber alcanzado ya la fase de olvidarse incluso del olvido. No era el caso de Odiseo y su séquito. La novedad atrajo a unos cuantos del grupo que se lanzaron a la dicha de olvidar, no en balde acarreaban las penas del asedio de Troya y de una travesía marítima que estaba resultando bastante agitada. Lo malo era que, inmersos en aquella dulce amnesia, también olvidaron quiénes eran, de dónde venían y, principalmente, que debían volver o no quedaría nada de su historia, de sus nombres. Odiseo tuvo que embarcarlos de fuerza después de encarecer al resto de la tripulación a que se abstuvieran de probar el dulce olvido. Kaspar Hauser quería lo contrario. Recordar. Recordar quién era y de donde venía. Kaspar Hauser apareció de la nada en Núremberg el 26 de mayo de 1828. Sólo llevaba un papel con su nombre. No sabía hablar y padecía un importante deterioro psíquico. Cuando pudo expresarse contó, pero deslavazadamente y con una memoria fragmentaria y titubeante, escenas de un supuesto palacio. Mencionó asimismo un caballo de juguete al que parecía guardar cierto afecto. Curiosamente, en el castillo de Pilsach —cercano a Núremberg— fue encontrada cien años después de la muerte de Kaspar Hauser y debido a trabajos de restauración, una habitación secreta habilitada como para un niño y en la que había un caballo de juguete. Lo que dio pábulo a todo tipo de especulaciones que no hicieron sino incrementar el número de las que ya corrían en vida del muchacho. El pobre Kaspar Hauser, por su parte, jamás pudo acreditar o desmentir ninguna. Murió tan misteriosamente como apareció. Alguien —otro desconocido— le mató a cuchilladas. Su secreto se fue a la tumba con él.

Kafka hace que el acusado de El proceso (1925), Josef K., pase de la incredulidad a la necesidad de defenderse de no sabe qué. Porque quienes le acusan no le dicen cuál es la imputación. Curiosamente, el señor K. nunca pone en marcha su memoria ni siquiera para averiguar si a lo mejor ha hecho algo malo de lo que no se acuerda. Intenta aferrarse más bien a cuestiones de procedimiento. Debe de tratarse de un error, por tanto basta con aclararlo. Sólo que una vez que el señor K. entra en la dinámica, ya no tiene escapatoria. Porque el problema no radica en él. Es el sistema el que se ha puesto a funcionar de una manera no ya no habitual sino desconocida. Existe un consenso generalizado a la hora de considerar El proceso como una prefiguración de la sociedad totalitaria. La verdad es que para 1925, fecha en la que Kafka escribió la novela, ese modelo de sociedad ya estaba en marcha en la Unión Soviética. Aunque en sus primeros escarceos. Faltaban unos pocos años para que quienes incoaran los

procesos en nombre del Estado procedieran casi como con Josef K. Casi. Porque, a diferencia de la ficción ideada por el escritor checo, los instructores no se limitaban a señalar que se había abierto una causa sino que invitaban al acusado a que denunciara él mismo sus crímenes. Le sometían así un cruel ejercicio de memoria que le llevaba no sólo a su autodestrucción sino a que sus propios amigos o familiares acabaran también en la cárcel o en la fosa común. El acusado acababa construyendo una causa tan sólida que se hallaba a prueba de cualquier tipo de defensa. ¿Qué pintaba un abogado defensor en un proceso cuyo inculpado había admitido su culpabilidad gracias a un ejercicio de memoria tan absoluto que no ofrecía ningún resquicio que permitiera argumentar un átomo de inocencia? En los escasos ratos de lucidez de los que podía gozar entre interrogatorio e interrogatorio —si es que lograba sustraerse al miedo y a las consecuencias de las torturas físicas y sicológicas—, el procesado sospechaba que debía tratarse de un error. ¿No seguía siendo un comunista fiel que por amor al Partido se había abierto las carnes en la más sincera de las autocríticas? Sí, tenía que tratarse de un error. Seguro que Stalin no estaba al corriente de su caso... De modo que el ciudadano soviético de turno se hallaba al final del recorrido justo donde Josef K. estuvo al principio, creyendo en el error. A Josef K. le quedaba por delante la ficción de un proceso. Al súbdito de Stalin, la bala en la nuca. O el Gulag, en el mejor de los casos.

No pocas veces el recuerdo se produce casualmente. El saco de la memoria se vacía gracias a un impulso incontrolado. Nada como un estímulo vulgar —un olor, un sonido— para que el cerebro primitivo se sienta interpelado. Y la memoria se ponga a funcionar a todo trapo. La magdalena de Proust se ha convertido en un tópico. Con todo, no estaría de más recordar el pasaje que pone en marcha la novela conocida como A la búsqueda del tiempo perdido (1908-1922): «Y muy pronto, abrumado por el triste día que había pasado y por la perspectiva de otro triste día tan melancólico por venir, me llevé a los labios una cucharada de té en la que había echado un trozo de magdalena. Pero en el mismo instante en que aquel trago, con las migas del bollo, tocó mi paladar, me estremecí, fija mi atención en algo extraordinario que ocurría en mi interior. Un placer delicioso me invadió, me aisló, sin noción de lo que lo causaba. Y él me convirtió las vicisitudes de la vida en indiferentes, sus desastres en inofensivos y su brevedad en ilusoria, todo del mismo modo que opera el amor, llenándose de una esencia preciosa; pero, mejor dicho, esa esencia no es que estuviera en mí, es que era yo mismo. Dejé de sentirme mediocre, contingente y mortal. ¿De dónde podría venirme esa alegría tan fuerte? Me daba cuenta de que iba unida al sabor del té y del bollo, pero le excedía en mucho, y no debía ser de la misma

naturaleza. ¿De dónde venía y qué significaba? ¿Cómo llegar a aprehenderlo?». La respuesta es: recordando. Proust asocia el desencadenamiento de la memoria a unos instantes placenteros. Lo contrario suele tener un origen más dramático. Se olvida, generalmente, por un traumatismo severo. Ya sea físico o emocional. Hay amnesias de distinto tipo. Totales, parciales, de mayor o menor duración… Algunas han sido explotadas en ficciones, ya sea literarias o cinematográficas. Ahí está Recuerda (1945), de Hitchcock. Pero también puede perderse la memoria debido a una enfermedad degenerativa. Como el Alzheimer. Con el derrumbe de los recuerdos se produce el derrumbe de la permanencia del yo. Y con él, la extinción del sujeto. El individuo flota en las tinieblas agarrado apenas a un cuerpo que tampoco sabe manejar. Porque ni siquiera lo reconoce no ya como su cuerpo sino como cuerpo.

Para los griegos la memoria no alcanzaba el rango de diosa. Era simplemente una musa. Mnemosine. Como lo era la poesía. O la música. Los dioses estaban para cosas más serias. ¿Cómo iba a ser serio algo que podía paralizarse con elementos absolutamente despreciables como la flor del loto o incrementarse con algo tan vulgar como la nuez? En nuestra tradición judeo-cristiana la memoria era más bien cosa de Dios. Y daba miedo. El Dios de la Biblia —o tal vez de los Padres de la Iglesia— no sólo era capaz de ver —y de prever— cada acto de cada átomo de cada ser y de cada objeto del universo en cada momento del pasado, del presente y del futuro, sino que podía recordarlo todo al mismo tiempo. Pues bien, la sociedad de la información va camino de eso. En 2006 ya circulaba una información superior a la contenida en todos los libros escritos por la humanidad en su conjunto hasta entonces. Antes de que acabe 2012 es muy posible que se supere incluso la de la masa de libros por escribir. En el periodo que va de 1999 a 2002, el incremento anual de masa informativa fue del 30%, según las investigaciones de Peter Lyman y Hal Varian de la Universidad de California. Resta por ver en qué rango de incremento nos movemos desde entonces, aunque no hace falta que sea grande para que el monto total de información constituya una masa cada vez más inasequible. Calculan que en 2015 costará cinco años ver los vídeos que se suben a la Red, ¡cada segundo! Al fenómeno de intoxicarse por exceso de información se le denomina infoxicación. Y es muy probable que la humanidad pueda morir de ello. Bien es verdad que se puede morir de cosas peores.

Pero la experiencia de sufrir a un pelma no es precisamente muy agradable. Hay individuos que no tienen piedad con los oyentes. Lo recuerdan todo y se recrean en referir hasta los detalles más nimios de una anécdota o acontecimiento sin

dejarse matiz, escolio, antecedente y consecuencia en el tintero. Ocurre hasta en la literatura. ¿Quién no podría citar media docena de autores tediosos? El bueno de Diderot pone en escena a uno de esos narradores implacables y pormenorizadores. Sólo que Jacques el Fatalista —protagonista de la novela del mismo nombre finalizada en 1784 poco antes de la muerte del autor— es tan habilidoso que sabe captar la atención de su oyente y señor a pesar de que se vaya constantemente por las ramas y llene páginas con la importuna descripción de cierta herida en la rodilla. O quizás por eso. El propio Montaigne ya se quejaba de ellos, de los narradores prolijos por no decir pelmazos: «Sobre todo son peligrosos los ancianos, que conservan el recuerdo de las cosas pasadas pero no de las veces que las repiten». Compasiva, aunque ácida, manera de tratar a los cargantes. Porque además de dardos Montaigne lanza el yodo con qué curar sus efectos. O no habría celebrado una mala memoria que no sólo le incapacita para mentir sino para evitar tener presentes las ofensas que pudiera haber recibido. Una postura excepcional. ¿No fue Cela quien dijo: «Como no soy rencoroso pero tengo mala memoria, déjeme que apunte su nombre»?

Adivina, adivinanza

Poco amigo de las supercherías, Montaigne les dedica un capítulo, «Los pronósticos», en el que pasa revista principalmente a las supuestas técnicas adivinatorias. Y las descalifica sumariamente: «Preferiría regir mis asuntos por los dados que por tales sueños». Por sueños entiende Montaigne cualquier método de adivinación como los que consisten en examinar hígados (nubes, manos, pantallas de televisión sin imagen…), fijarse en el vuelo de las aves y tal vez soñar. Su convicción está asentada en la nula correspondencia que puede darse entre cosas tan distintas como las tripas y los destinos pero también en la ausencia de resultados. Quien pronostica suele llevar únicamente la cuenta de algunas casualidades que hace pasar por aciertos, pero omite anotar los fracasos: «Nadie lleva el registro de sus errores, pues son comunes e infinitos mientras que sus adivinaciones se realzan porque son raras, increíbles y prodigiosas». Montaigne debió de escribir eso para que cuatrocientos años después otro escéptico, el matemático John Allen Paulos pudiera señalar: «Otro factor a tener en cuenta es el que se conoce como efecto Jeane Dixon (por el nombre de esa mujer, que se autopresentaba como dotada de poderes psíquicos), según el cual relativamente pocas predicciones correctas son proclamadas a los cuatro vientos, y por tanto recordadas por mucha gente, mientras que las predicciones fallidas, mucho más numerosas, son convenientemente olvidadas y borradas». Paulos, como Montaigne, no cree en las adivinaciones. Y achaca, como él, toda la balumba profética a la falta de escrúpulos de unos cuantos caraduras que encuentra eco —y aquí está el prodigio— en la credulidad de muchos. Pero, ¿qué hace falta para tragar carros y carretas? Paulos está convencido de que basta con ser adepto del anumerismo, la sagrada ciencia de odiar los números. Se trata evidentemente de una palabra inventada por él, pero no de un concepto nuevo. Ni nuevo ni raro, como se encarga de mostrar en el libro que lo describe y cuyo título lo dice todo, El hombre anumérico (1990). Quienes padecen de anumerismo dan por buenos y extraordinarios acontecimientos que no pasan de ser triviales a los ojos, por ejemplo, de la estadística. Sólo que para no caer en simplismos haría falta tener algún conocimiento de ella. Como muestra de lo que puede suceder cuando no se domina mínimamente, Paulos aporta la anécdota de cierto pesado tan exquisito para la lengua como inepto para los números. El pesado en cuestión aburrió a su corro de amigos durante un rato más largo que el

conveniente intentando hacerles ver la diferencia que existe entre las expresiones continuamente y constantemente. Pero al oír que la previsión del tiempo daba un 50% de probabilidades de que lloviera el sábado y un 50% de que lloviera el domingo concluyó muy ufano que las probabilidades de que hiciera malo el fin de semana eran del 100%. En el mismo error de considerar conexos sucesos independientes cayó otro genio del anumerismo con las bombas. En efecto, sabiendo que la probabilidad de que un terrorista subiera con una bomba a un avión era de una entre varios millones, pero una al fin y al cabo, calculó que la probabilidad de que hubiera dos bombas a bordo resultaría francamente despreciable, por lo que se dispuso a embarcarse llevando una. La anécdota pone de manifiesto otra de las características fundamentales del hombre anumérico, la personalización: «Los números y la ciencia sólo les interesan si tienen que ver con ellos personalmente. Estas personas se sienten atraídas a menudo por las creencias de la New Age como las cartas del tarot, el I ching, la astrología y los biorritmos porque les dan respuestas hechas a su medida personal. Conseguir que estas personas se interesen por un hecho numérico o científico por el hecho en sí, sólo porque sea curioso, intrigante o bello, es casi imposible».

Implicándose acientífica y emocionalmente con los números, el individuo anumérico intenta conjurar el mundo real, ese que de la manera más fría aparece asociado a las matemáticas, no en balde sus leyes físicas se expresan mediante ecuaciones. Es decir, números. Pero de los malos. Situándose fuera de ellos, el analfabeto numérico cree estar cometiendo un acto de rebeldía y liberación, cuando lo único que consigue es encerrarse en sí mismo, no tanto probablemente para negar la realidad sino para despojarla de causalidad física objetiva y sustituirla por una causalidad subjetiva, mágica. En efecto, el que se siente causalmente uno con el mundo puede provocar resultados inauditos —mover objetos con la mente, realizar viajes astrales— y extraer consecuencias de procesos no relacionados entre sí más que a través del propio sujeto, como ocurre con la adivinación. Las pretendidas artes adivinatorias correlacionan absurdamente un suceso azaroso —determinada configuración de naipes, heces o planetas— con otro no menos aleatorio, el futuro personal precisamente porque lo que está en la base de ambos acontecimientos es el azar. Mirar las tripas de un cordero puede decir algo acerca del futuro de alguien porque ambas estructuras —la configuración de los mondongos y la vida por venir— son azarosas, lo que hace que sean intercambiables según el conocido proceso metonímico o de contacto que caracteriza a la magia. Basta con actuar sobre el ala de una mariposa para que mejoren las alas del ángel que llevamos dentro. Sin darse cuenta, la gente anumérica, a base de sucesivos circuitos de retroalimentación,

acaba inmersa en la magia aunque seguramente sin proponérselo. O sin siquiera saber que está de hoz y coz dentro de ella. Y ya les da lo mismo sobetear una piedra para curarse —técnica conocida rimbombantemente como cristaloterapia — que limpiarse el cuerpo con cosas retorcidas —aguajes de limaco y jaculatorias— creyendo que así se friegan el alma. No se dan cuenta de que proceden como en la Edad Media, cuando se llegó a creer que las copas de vidrio —un material raro— transmitían su extraordinaria pureza al líquido que contuvieran, por lo que podían neutralizar los efectos de una bebida envenenada, como también podían conseguirlo esmeraldas u otras gemas disueltas en vino. Claro que ahora el vino tendría que ser de California, cuna de las memeces New Age. O del contraconocimiento, que es como Damian Thompson denomina en Los nuevos charlatanes (2008) aquello que Paulos venía tildando de anumerismo. Para Thompson, el contraconocimiento sería: «Información errónea presentada de modo que parezca basada en hechos (…). La esencia del contraconocimiento es que se presenta como conocimiento pero no lo es. Puede demostrarse la falsedad de sus afirmaciones, ya sea porque existen hechos que las contradicen, ya porque carecen de hechos que las apoyen». Con todo, no ha sido óbice, para que el contraconocimiento se propague: «Ideas que en su forma original y bruta florecieron únicamente en los arrabales de la sociedad hoy las consideran en serio incluso personas cultas del mundo occidental, y se dispersan con asombrosa velocidad por el mundo en vías de desarrollo». No sólo eso, el contraconocimiento ha conseguido convertirse, a veces, en un negocio lucrativo mediante la venta de libros, remedios o artilugios. Y hasta vaticinios de un futuro mejor.

Afortunadamente se trata de operaciones y rituales incruentos, cosa que ya celebraba Montaigne en su época. Los tiempos bárbaros en que se degollaban seres humanos, se sacaban corazones a las tortugas o se quemaban animales vivos han periclitado. Hoy no serían posibles ni siquiera aquellos canarios sabios o periquitos que sacaban la cabeza de la jaula llevando en el pico un papelucho que entregaban al deseoso de conocer su suerte. ¿Derrota de la superstición? No por cierto, exaltación más bien del animalismo: multarían al augur por el hipotético maltrato infligido al pobre pajarillo en tan cruel procedimiento. Porque esa es otra. Otra variante de la insensatez. Existe un consenso razonable y muy amplio sobre el trato ético a los animales. Pero una cosa es que se les trate razonablemente —por mera cuestión de humanidad… de los humanos— y otra muy distinta que se les considere como personas. Los activistas más recalcitrantes quieren convertir a los animales en sujetos de derechos. Y claman por una declaración universal que los recoja al igual que se hizo con los de las

personas. Puede que sea el resultado de haberse dado un atracón de dibujos animados —ese pasatiempo en que los animales actúan como humanos— o de una sobredosis de amor por las mascotas y su marketing de ropitas y complementos para pachones o lagartijas —¡resultan tan humanos con sus Ray ban y sus latitas gourmet!— pero de ahí a suponerles sujetos morales va un abismo. Aunque sólo sea porque para serlo deberían tener conciencia y no se sabe que ni siquiera las ballenas hayan podido abordar en sus conversaciones submarinas temas como el libre albedrío y la responsabilidad. Tampoco que los titíes hayan avanzado mucho en los deberes que les incumben como individuos y como especie. Ni que los leones estén planteándose hacerse veganos por abominación de la pena de muerte. Uno de estos animalistas manifestó en un informativo que los toros de lidia no podían ser peligrosos en los encierros de San Fermín porque no eran carnívoros. Majaderías aparte, las convicciones de los animalistas no son fruto de la magia. Al contrario. Muchos defensores de la humanidad de los bichos intentan argumentarla con números en la mano. No porque hayan descubierto que la rana Gustavo tiene un cociente intelectual superior al de un parlamentario, sino porque saben que el chimpancé y los humanos poseen un genoma idéntico en un 99%. Y, como coincidir en un 99% es hablar de igualdad completa, resulta que somos chimpancés. No parecen darse cuenta de que un simple uno por ciento es todo un mundo. Para empezar, cabrían en él Aquiles, la tortuga y una carrera pedestre. Por no mencionar los primates, distintos homínidos y el ya casi despreciable Homo sapiens sapiens. La evolución es así, resulta posible en la medida en que no hay grandes saltos entre las diferentes especies. El ornitorrinco comparte con el hombre el 80% del material genético, como la vaca. Pero el ornitorrinco no es una vaca. Ni la vaca un perro, cuyo porcentaje de identificación con lo humano es también del 80%. Si bien es verdad que desde Darwin sabemos que somos todo eso, vaca, ornitorrinco y babosa, el escrutinio del genoma ha venido a corroborarlo. De ahí que no resulte extraño que Darwin esté dando brincos de júbilo en su tumba. Por cierto, puestos a admitir que nuestra dotación genética contiene todos los pasos dados por la evolución, ¿seremos Darwin? Cabe imaginar que tampoco cabrán en sí de gozo las hordas anuméricas ante la perspectiva de que pueda aflorar, gracias al terapeuta adecuado, el pterodáctilo o la esponja que llevamos dentro. ¿No están haciendo ya que surja nuestro niño interior?

En cualquier caso, Paulos se muestra seguramente bastante comedido al restringir el campo de las víctimas de las paparruchas más peregrinas a los afectados de anumerismo. La pregunta que flota en el aire es, ¿todos los estúpidos son anuméricos? Porque la afirmación inversa —todos los anuméricos

son estúpidos— parece fuera de duda. Mario Cipolla estudió profundamente la estupidez humana en Allegro ma non troppo (1988) y establece una serie de leyes fundamentales de la misma. Pues bien, la segunda reza: «La probabilidad de que una persona dada sea estúpida es independiente de cualquier otra característica propia de dicha persona». Lo que nos da una pista. Si se es antes estúpido que anumérico, sólo cabe una conclusión posible, que los individuos anuméricos constituirían una clase concreta de estúpidos, la que trata de esconderse de los números. Dicho de otra manera, cubrirían su desnudez con la aversión a las cifras, lo que no se sabe si representa una ventaja o un inconveniente, porque no está claro que escudarse detrás de razones estúpidas constituya un signo de que se hallen a punto de abandonar la estupidez. Más bien parece que no se trata sino de una losa más que colgarse al cuello para hundirse en el vasto mar de la majadería. En cualquier caso, como el número de aquejados de la sub-clase anumerismo es muy extenso, la cantidad de estúpidos rozaría el infinito, con lo que se estaría corroborando la primera ley de Cipolla: «Siempre e inevitablemente cualquiera de nosotros subestima el número de individuos estúpidos en circulación», observación que ya intuyó San Agustín cuando dijo: «La mayoría de hombres son idiotas. Eso también es sabido» (Del libre albedrío, I, 8, 19). Estupidez y anumerismo podrían entrar grosso modo —hay estupideces no reductibles a la racionalización y ni siquiera al desaliento como hay aversiones a los números dignas de atención clínica— en el contraconocimiento de Damian Thompson, como ya se ha visto. A juicio de Thompson practican y son adeptos del contraconocimiento, por lo tanto, quienes se adhieren a opiniones cuya falsedad puede demostrarse o carecen de evidencias que las respalden, y eso puede ocurrir tanto si se actúa de buena como de mala fe. Damian Thompson explica la proliferación del contraconocimiento por la exacerbación de un yo que busca afirmarse contra todo —y a pesar de todo— dentro de una sociedad que favorece un supuesto desarrollo personal y eso de la mano incluso de los intelectuales o, por lo menos, de la parte más relativista del colectivo: con tal de creer daría igual en qué, lo importante es que el sujeto disfrute y se sienta libre por ejercer su derecho a contar con algún tipo de fe. Esta tendencia se vería favorecida por el acceso a la información dispar, exótica y poco contrastada que permite Internet y que luego se esparce de boca en boca, o en distintos medios de comunicación incluidas las redes sociales, privilegiándola como un gran hallazgo. Según Thompson, la profesora Jodi Dean, una destacada académica feminista, lejos de rebelarse contra la superchería de las abducciones por extraterrestres cargó contra quienes se burlaban de ellas felicitando a la comunidad de ufólogos por desafiar «unas normas de razonamiento público opresivas y exclusivistas» (Aliens in America:

Conspiracy Cultures from Outer Space to Cyberspace, 1998).

Muchos científicos han hallado estúpidos incluso entre los creyentes o, por mejor decir, considerarían que el mero hecho de creer podría rayar en la estupidez. Algo de todo eso se produjo durante el revuelo que causó hacia finales de 2010 la inminente aparición de El gran diseño de Stephen Hawking. Porque en cuanto el rotativo The Times adelantó el contenido del libro en lo que tenía que ver menos con la denominada teoría M o los quark que con la existencia de Dios, se armó la marimorena habida cuenta de que Hawking se mostraba tajante acerca de la no necesidad de un creador: «Según las predicciones de la teoría M, nuestro universo no es el único, sino que muchísimos otros universos fueron creados de la nada. Su creación, sin embargo, no requiere la intervención de ningún Dios o Ser Sobrenatural, sino que dicha multitud de universos surge naturalmente de la ley física: son una predicción científica». Es comprensible que muchos se enfadaran porque Hawking no deja resquicio para que exista Dios en ningún universo, ni siquiera en éste, que tanto se ha afanado en concederle un lugar privilegiado. De modo que una cosa llevó a la otra, se enardecieron los ánimos —es muy humano atribuir al contrario lo peor basándose en sospechas— y creyentes y no creyentes se tildaron mutuamente de imbéciles. Algunos de los más susceptibles deslizaron que el propio Hawking habría dicho que creer era cosa de estúpidos o, como mínimo de ignorantes, pero no consta que así fuera porque no hay traza ni en las hemerotecas ni en el propio libro. La riada de tinta se había llevado polvos y barros. Y las susceptibilidades abiertas por un libro que aún nadie había leído experimentaron lo que en estadística se denomina regresión a la media, es decir que los creyentes negaron autoridad a Hawking para pronunciarse sobre Dios mientras que los no creyentes encontraron argumentos de peso para corroborar sus puntos de vista pero, una cosa es cierta, Hawking y su colega Mlodinow —coautor del libro— se muestran categóricos pero no especialmente irrespetuosos con sus adversarios, todo lo más se detecta una gran ironía al elegir un título para el libro que entra en colisión con los creacionistas, es decir, con los partidarios del diseño inteligente, un subterfugio semántico norteamericano para eludir la prohibición de hablar de Dios —el Gran Diseñador— en las aulas, vigente en los Estados Unidos. Fernando Savater ya se había pronunciado sobre estos extremos en Los diez mandamientos en el siglo XXI (2004): «A quienes no creemos nos es muy fácil explicar en qué creemos. Lo que me resulta misterioso es saber en qué creen los que creen y sinceramente, por más que los he escuchado nunca he entendido a qué se refieren».

Podría pensarse, por consiguiente, que la ciencia constituye la mejor vacuna

contra la estupidez, pero ha habido —y hay— científicos que han creído no sólo en Dios sino en muchas tonterías. Newton, el descubridor nada menos que de la ley de la gravitación universal, manifestaba cierta inclinación por el esoterismo como han hecho tantos otros y en tiempos menos lejanos. Dentro de creencias más ortodoxas —si cabe considerarlas así— han estado científicos de primera fila como Pascal, Pasteur o Plank, fervientes cristianos, lo mismo que el premiado biólogo estadounidense de origen español Francisco Ayala —que no por eso se muestra menos crítico con el diseño inteligente— o un beligerante Max Born, premio Nobel por sus investigaciones en mecánica cuántica, que llegó a decir: «Solo la gente boba dice que el estudio de la ciencia lleva al ateísmo». Ha habido científicos que incluso no han dudado en compatibilizar la rigurosidad inherente a su vocación con la pertenencia a sectas destructivas, es decir con la adhesión a las prédicas de algún fantoche, o a la práctica de disciplinas alternativas bastante peligrosas, como la de proponer —en tanto que médicos— la no vacunación. Poco misericorde con los titulados adeptos a la homeopatía y demás remedios milagrosos así como con quienes revisan o falsifican la historia, Damian Thompson pide, en cambio, cautela a la hora de juzgar a quienes, como Newton, vivieron antes de que se instaurara el método científico: «Unas ideas constituyen contraconocimiento sólo si están enfrentadas al conocimiento real. Por esta razón no es aconsejable utilizar este término para referirse a afirmaciones heterodoxas realizadas antes del s. XX. Hasta entonces la metodología académica era en buena medida una cuestión de prueba y error. Algunos de los pensadores más rigurosos de los s. XVI y XVII creían en las brujas voladoras. Sir Isaac Newton creía que su descubrimiento del cálculo matemático era tan científico como su intento de extraer la segunda Venida a partir las pistas recogidas en el libro de Daniel». Para Thompson la religión tampoco formaría parte del contraconocimiento. De esta manera se saldría de las acerbas polémicas que rodearon a la aparición de El gran diseño: «Si uno cree que el espíritu Santo existe, nadie puede demostrar que se equivoque. Eso no es contraconocimiento. Si uno afirma que el Espíritu Santo le ha curado un cáncer, eso tampoco es contrastable: nadie puede demostrar que Dios no estuviera detrás de los procesos naturales o médicos que llevaron a su curación. Si uno afirma que el Espíritu Santo le ha otorgado el poder de curar el cáncer sin necesidad de la medicina, esa afirmación puede contrastarse y puede mostrarse su falsedad», quita a saber si la estupidez abunda más entre los creyentes que entre quienes no lo son.

Desde luego, Freud creía a pies juntillas en la teoría de los biorritmos de Fliess —un completo absurdo tejido con apaños aritméticos— y sólo se apeó del burro

después de comprobar que las intervenciones quirúrgicas efectuadas por Fliess de acuerdo a los biorritmos eran pura superchería. Claro que, el propio Freud entraría dentro de los científicos poco fiables —cuando menos—, porque su teoría del sicoanálisis no es falsable según aseguró Karl Popper y por mucho que pudiera dolerle a Woody Allen. Cosa que también le ocurre a Rupert Sheldrake con su teoría de los campos mórficos, un auténtico cúmulo de paparruchas. Thomas Gold se consagró como astrofísico prestigioso cuando describió los púlsares y como un descerebrado al emitir extrañas ideas sobre la composición del suelo lunar y el origen no orgánico del petróleo. En La Nueva Era (1988), Martin Gardner señala el caso de unos cuantos científicos que se dejaron engañar por embaucadores como Uri Geller. En efecto. Allá por los años ochenta el boom de las ciencias paranormales motivó que se celebraran reuniones entre hombres de ciencia y supuestos especialistas en cosas como la telequinesia o la levitación. Andaba en juego el dotar de cientificidad a lo que sólo parecía magia. Y estuvo a punto de conseguirse porque muchos de los experimentos parecían concluyentes. Sin embargo, bastó una contra-observación realizada no ya por científicos sino por expertos en ilusionismo para poner al descubierto los trucos empleados en los pretendidos casos de espiritismo, telepatía y, evidentemente, teletransportación. Algunos de los científicos no daban crédito, ¿cómo habían podido abusar de su buena fe unos desalmados? Se trataba de los científicos honrados. Honrados aunque un poco tontos, o no se hubieran metido en semejante jardín. En cambio, los científicos faltos de escrúpulos se negaron a creer en lo que habían visto y comprobado y siguieron drenando fondos a fin de proseguir sus experimentos fantasiosos. Puede que ellos también, pero seguro que los que continuaban financiándoles pertenecían por derecho propio a la categoría de los estúpidos. Junto con la muchedumbre que aún piensa que se pueden doblar cucharas con la mente o adivinar el futuro en bolas de cristal. Desde luego, resulta más atractivo soñar con la Atlántida o la posibilidad de ser abducido por extraterrestres que resignarse a vivir una vida anodina. Pero si todo quedara ahí… El estúpido —con o sin números— puede creer lo que le venga en gana ya que, por definición, es inasequible al razonamiento, lo malo es que el estúpido también actúa y es en este campo, el de la acción, donde hay que tomar precauciones: «Esencialmente, los estúpidos son peligrosos y funestos —dice Cipolla— porque a las personas razonables les resulta difícil imaginar y entender un comportamiento estúpido. Una persona inteligente puede entender la lógica del malvado. Las acciones de un malvado siguen un modelo de racionalidad: racionalidad perversa, si se quiere, pero al fin y al cabo racionalidad. Puesto que no es suficientemente inteligente como para imaginar métodos con que obtener beneficios para sí procurando también beneficios para los demás, deberá obtener

beneficios causando pérdidas a su prójimo. Esto no es justo pero es racional y por ser racional puede preverse. Con una persona estúpida todo esto es absolutamente imposible. Una criatura estúpida os perseguirá sin razón, sin un plan preciso, en los momentos y lugares más improbables y más impensables. No existe modo alguno racional de prever si —ni cuándo, cómo, y por qué— una criatura estúpida llevará a cabo su ataque. Frente a un individuo estúpido, uno está completamente desarmado». Lo que nos devuelve a los pronósticos, ¿o no está diciendo Cipolla que lo peor de las acciones de los estúpidos radica en que son imprevisibles? Los seres humanos sentimos una atracción irresistible por el futuro. La prueba es que avanzamos hacia él lo queramos o no. Y sabemos que ese futuro no consiste sólo en las malas prácticas de los malvados —previsibles — y en las de los estúpidos —imprevisibles—, queremos creer que también contiene cosas buenas, dicha. Ahí nos equivocamos, no en imaginar todo eso, que también —¿algo bueno…?—, sino en preocuparnos por ello, con lo que demostramos ser unos perfectos estúpidos. Y no lo dice Cipolla sino un Montaigne que desprecia: «La curiosidad furiosa de la humana naturaleza, que se preocupa de las cosas venideras como si no tuviera bastante con digerir las presentes».

Lo más pintoresco de todo es que predecir no es sólo cosa de ovomantes, arúspices y astragalománticos, sino también de la ciencia. La ciencia es predictiva. ¿O no sostiene que cada vez que concurran en un experimento las mismas condiciones se tienen que obtener los mismos resultados? En eso consiste básicamente el método científico o ese es, al menos, uno de sus pilares. Se le llama reproducibilidad y se ve complementado por el de falsabilidad, que invalidaría las hipótesis cuando los resultados experimentales las contradigan. En ambos procesos, no obstante, late el pronóstico, ¿o no se trata de anticipar determinados resultados? La ciencia, pues, predice pero no mucho. De hecho no puede predecir nada fuera del estricto ámbito de su aplicación. Por eso carece de atractivo. Porque a los humanos les preocupa la vida, ese cúmulo de cosas no ya difícilmente predecible sino escurridizo a la acotación. Solo que también forman parte de la vida el tiempo —con su efecto sobre las cosechas, por ejemplo— y el dinero que ya es para casi todos la vida misma. Por eso no tiene nada de extraño el auge de las disciplinas puramente científicas adscritas a uno y otro campo. La Meteorología forma parte ya del desayuno no sólo de los campeones sino de todo el mundo. No parece sino que el ser humano lleva un campesino dentro que sufre cuando graniza pese a que no conozca otro campo que el de sus penas ni más frutales que los semáforos. En cuanto a la Economía, actuamos como si cada crisis bursátil fuera cardiaca por mucho que lo más parecido a una acción

que hayamos visto sea la antirreglamentaria y eso si nos gusta el fútbol. Pues bien, a pesar de que Meteorología y Economía estén más dentro de nuestra grasa corporal que el DDT y que ambas se caractericen por una clarísima vocación pronosticadora —a pocos les interesa si llovió en Madrid el 24 de noviembre de 1493 (lo hizo) o a cuánto se cotizaba el denario—, la calidad de los pronósticos deja bastante que desear en los dos casos. La primera porque se ve lastrada por la imposibilidad de cuantificar el todo, es decir, la atmósfera. La segunda, porque además de incorporar unos cálculos complejísimos —el mundo económico no sólo es ajeno sino principalmente ancho— ha de vérselas con la condición humana. De hecho puede resultar paralizada por algo tan ajeno a las ciencias exactas —entendidas muy generosamente— como el pánico. El pánico bursátil es cosa cotidiana. Un rumor o, lo que es más grave, una noticia contrastada —y a veces positiva— pero que nada tiene que ver aparentemente con el mundo de la producción o del dinero, hace mella en esos seres hipersensibles que son los inversores y se produce el desplome de un valor y con él, a veces, el de otros muchos que ni siquiera le son conexos. Cae la leche y se funden las eléctricas o el tungsteno. En 1720 se produjo un crack en el Reino Unido que se saldó con la quiebra del banco Law y la Compañía de los Mares del Sur, todo porque esta última difundió el falso rumor acerca de la rentabilidad futura de sus acciones buscando dar un golpe especulativo pero lo único que consiguió fue generar pánico y darse el batacazo, un batacazo que repartió generosamente entre inversionistas de toda laya, no sólo de la suya. En Economía, pues, se da la paradoja de que debería funcionar, en tanto que ciencia, con arreglo a sus propias leyes y fuera del factor humano pero, sin embargo, está constantemente expuesta al albur de lo absolutamente humano. Y eso pese a que no se trata de una ciencia que verse sobre humanos sino sobre acciones, mercaderías y flujos de capital. La Economía quiere predecir, necesita predecir —no sólo los movimientos bursátiles, sino los mercados (hay incluso un poético mercado de futuros), la trayectoria de los flujos de capital, etc.— pero rara vez acierta. Ése es su talón de Aquiles. Y ni siquiera parece aprender de sus errores. Tras haber teorizado, por ejemplo, que la economía obedece a ciclos, en cuanto la rueda llega al mismo punto por el que pasó tiempo atrás se actúa como si se partiese de cero. De nada sirven las lecciones del pasado, con lo que se produce un batacazo igual si no peor. Lo llaman crisis. Y en cuanto parece asomar su hocico azufrado, el primer reflejo de los especialistas es negarla. Lo que, como siempre, agrava las consecuencias. Para cuando se quiere intervenir, la situación se ha degradado tanto por la propia dinámica del fenómeno como por una buena cantidad de pánico añadido, con lo que la tormenta se vuelve perfecta. Igual que siempre. Sólo que, también como siempre, los economistas explicarán

pormenorizadamente y a toro pasado todo lo sucedido, con lo que demostrarán a) que son los mejores pronosticadores del… pasado y b) que podían haberse ahorrado el trabajo, porque sus análisis y conclusiones no servirán para nada: cuando se presente el siguiente cataclismo se actuará de la peor manera posible. Corre un chiste por ahí que asegura que la Economía es el único campo en que dos personas pueden obtener el premio Nobel por decir una lo contrario de la otra. También hay otro chiste que pone en solfa el carácter predictivo de la disciplina: Dios creó a los economistas para que los pronósticos del tiempo nos pareciesen buenos.

Nostradamus murió cuando Montaigne cumplía treintaitrés años. No se sabe si Montaigne leyó sus famosas centurias, pero seguro que ni siquiera Nostradamus pudo profetizar que un tal Montaigne —David— escribiría en el s. XXI un libro para explicar cómo Nostradamus predijo la Tercera Guerra Mundial, una que aparentemente aún no se ha producido. A cambio, Montaigne —Michel— sí parecía tener in mente a Nostradamus cuando escribió: «Los que están dotados del arte sutil de acomodar misterios y de descifrarlos, serían capaces de encontrar en los escritos cuantas ideas apetecieran, pues facilita maravillosamente tal designio el lenguaje oscuro, ambiguo y fantástico de la jerga profética, al cual sus autores no dan ningún sentido claro a fin de que la posteridad pueda aplicarle el que mejor la acomode». Lenguaje oscuro, ambiguo y fantástico, he ahí algunas de las claves que caracterizan a los falsos profetas, si es que se admite el pleonasmo. Montaigne pone así el dedo en la llaga hermenéutica, porque de eso se trata. El autor de textos proféticos cuenta con que el lector les dé sentido acomodándolos a la realidad que más le guste. De ahí que tenga que envolver sus frases en humo. Cuanto más iluminado esté el lector —y debe estarlo en algún grado o no se metería en semejantes berenjenales— más fácil le resultará encontrar signos anunciadores de futuras catástrofes. Porque los profetas no gastan saliva en vaticinar que tres o cuatro siglos después le robarán la cartera a uno de sus devotos. No, anuncian cosas de peso, como el derretimiento del Telón de Acero o de los casquetes polares. El fin del mundo es una de las profecías que con más adeptos cuenta. Sin ir más lejos, los milenaristas lo predicen continuamente. Ya ni siquiera esperan, como sus antecesores, a los cambios de milenio, lo anuncian para cualquier día. Si no se ha producido el lunes dirán que se producirá el martes o al mes siguiente. Hay sectas especializadas no sólo en anunciarlo sino en garantizar la supervivencia de sus fieles. Cuentan para ello con la arribada in extremis de naves extraterrestres que les pondrán a buen recaudo en otra galaxia, porque el fin del mundo es algo que consideran local, no cósmico. Otros gurús se precaven de la

posible desafección de los marcianos organizando suicidios colectivos. Claro que, las víctimas de semejantes abusos no son gente estúpida sino pobres infelices con el cerebro lavado y, por consiguiente, carentes de responsabilidad. Tragedias aparte, constituyen legión los estudiosos que se han dedicado a escudriñar determinados textos no precisamente escritos con voluntad esotérica, buscando en ellos mensajes cifrados de índole profética o admonitoria. También a veces crematística, ¿o no practican semejante menester los buscadores de tesoros? Dentro de la balumba más o menos criptomántica existe una especialidad que puede arrojar más confusión si cabe, no en vano juega con los números. Y, en cuanto salen a escena, parece que acude el rigor al envite. Nada más lejos de ello. Como lo expresa claramente John Allen Paulos: «La numerología es en muchos sentidos una seudociencia, en especial por su faceta adivinatoria. Hace predicciones y afirmaciones que prácticamente no admiten falsación, pues siempre es fácil inventar una formulación alternativa consistente en lo que haya ocurrido». Una de las distracciones favoritas de quienes tienen mucho tiempo que perder consiste en hallar secuencias numéricas significativas en determinadas cadenas de texto. Se lleva la palma obviamente el número 666, la cifra bíblica de la bestia. Y se ha buscado preferentemente en los nombres de estadistas para señalar que son el demonio. Así, el nombre completo de Reagan —Donald Wilson Reagan— consta de tres series de seis letras cada una, es decir, que lleva dentro el fatídico 666. Se da la circunstancia —otra casualidad— de que Reagan creía fervientemente en el Armagedón, la batalla que enfrentará a Dios con Satán, o 666 para los amigos, y que supondrá el fin del mundo. A veces, los numerólogos recurren a procedimientos más rebuscados. Adolf Hitler o Josef Stalin son el 666 si a cada letra se le otorga el número que ocupa en el abecedario anglosajón y se suman los correspondientes a todas las letras. Como dice Martin Gardner: «Lo cierto es que los dígitos 666 pueden ser descubiertos en casi cualquier nombre, si uno está dispuesto a dedicar un poco de trabajo». Alguno, sí, algún trabajo, han debido dedicar los autores de la última sandez numerológica que pasa por haber encontrado el número de la bestia en Internet. Pero no porque hayan implicado en ello buscadores específicos sino porque las siglas WWW querrían decir exactamente 666 debido a que W es la sexta letra en los alfabetos arameo, fenicio y hebreo. De modo que ahora Satán se dice World Wide Web. Lo que ya no se sabe es si Internet es el Anticristo o si será el vehículo a través del cual nos llegará el fin del mundo. ¿Bajo la forma, por ejemplo, de virus que destruyan no ya los ordenadores sino las células del usuario?

Desengañémonos, las únicas profecías válidas son las autocumplientes. Porque,

como su nombre indica, su cualidad es la de efectuarse. Siempre. Y por sí mismas. La pena es que, en realidad, no se trata de lo que se conoce habitualmente por profecías sino de procesos tautológicos. Una profecía autocumpliente o autorrealizada no consiste más que en un enunciado que es en sí mismo y por sí mismo la causa de que se haga realidad lo que enuncia. Hay quien describe la profecía autocumpliente —al menos en determinados casos— como un proceso de retroalimentación de signo negativo que provoca que las expectativas acerca de que se cumpla un resultado bastan para que se produzca. Lo llaman el efecto Pigmalión. Y puede ser positivo, si contribuye a que se realicen las expectativas más halagüeñas —«Este niño es bueno en matemáticas» (aunque sea mediano)—, o catastrófico cuando ayuda a que se impongan las nefastas: «Este chaval va para delincuente». Desde luego, esta clase de vaticinios son los únicos que funcionan en el mundo económico. La crisis de los últimos tiempos muestra cómo los especuladores se ceban sobre las economías nacionales para que se cumpla su pronóstico de que todo va mal y tiene poco arreglo. Porque son ellos con sus actos de piratería especulativa los que provocan la situación catastrófica que habían vaticinado y que perseguían con indisimulada codicia e incontinente desparpajo, ya que ganan mucho más si los tiempos giran al desastre. Cuanto peor, mejor. Al menos mientras dure, porque hay quien se ha puesto a presagiar que pueden hundir el sistema, con lo que se habrá evidenciado que hay virus que son más listos que los especuladores ya que no matan a su huésped. Un caso célebre de profecía autocumpliente lo habría protagonizado el médico, físico, matemático y astrólogo Girolamo Cardano, contemporáneo de Montaigne, aunque su aîné no en balde vivió entre 1501 y 1576. Cardano realizó la carta astral al rey inglés Eduardo VI y le pronosticó que tendría una larga vida, pero se coló, ya que el rey murió muy joven. Así que no quiso fallar también en el pronóstico de la suya propia. Cardano habría predicho que moriría a los setenta y cinco años pero había una pega, cuando llegó a los setenta y cuatro rebosaba de salud, por lo que no le quedó otra que favorecer su muerte dejando de comer. O eso se dice. Ya que parece tratarse de un cuento, lo que no impide que sirva para ejemplificar el concepto de profecía autocumpliente. Por cierto, Cardano tuvo la osadía de hacer el horóscopo de Jesucristo, lo que unido a ciertas reflexiones sobre la inmortalidad le valió una acusación de herejía. Salió bastante bien librado porque le castigaron únicamente con la prohibición de publicar. Ya era mucho, pero al menos se libró de la hoguera. Tormento del que no se libró otro heterodoxo, Giordano Bruno (1548-1600), al que ejecutaron, entre otras cosas, por haber predicho algo tan fuera del sentido común y de la ortodoxia como que la tierra giraba alrededor del sol y que el universo era infinito. Aunque el profeta del autocumplimiento más nefasto que

haya existido fue Hitler. En efecto, el 30 de enero de 1939 lanzó una amenaza contra los judíos: lo pagarían muy caro si desencadenaban un conflicto mundial. Y lo pagaron pero porque Hitler se aseguró de que se cumpliese su profecía acerca de la escalada mundial del conflicto y no porque los judíos tuvieran culpa de nada sino debido a que él mismo desencadenaría en septiembre de 1939 una guerra de previsibles consecuencias al invadir Polonia. Puesto que enseguida intervinieron Francia y Gran Bretaña —como había sospechado— y muy pronto Hitler se encargaría de invadir toda la Europa que quiso. No es por casualidad que el 30 de junio de 1941, ocho días después de invadir la URSS, Hitler reactualizara su profecía. ¿No estaba consiguiendo que la guerra se mundializara un poco más al atacar al gigante soviético y eso cuando en los Estados Unidos había cambiado la tendencia a favor de la intervención? Pero es que Hitler necesitaba que el conflicto adquiriera proporciones colosales para mejor proceder al exterminio de los judíos. De ahí que el propósito explícito de hacerlo en cuanto la guerra fuera mundial no era, pues, una advertencia ni mucho menos una excusa sino la consecuencia necesaria de su profecía autocumpliente. Una profecía que ya figuraba de manera algo más rudimentaria en el Mein Kampf. En suma, con el mero hecho de enunciarla Hitler empezaba a crear las condiciones para que se cumpliera.

La amistad

Montaigne define la amistad en términos de intercambio. Libre, por supuesto. Pero eso no le convierte en un precursor de Adam Smith. Para Montaigne, la verdadera amistad conlleva la intercambiabilidad de yoes. El Otro no sería sino una encarnación distinta del propio Yo. Hablando de su amigo más querido —y único— dice: «Nuestras almas han tirado juntas del carro de una manera tan acompasada, se han estimado con un sentimiento tan ardiente, y se han descubierto, con el mismo sentimiento, tan íntimamente la una a la otra que no sólo yo conocía la suya como si fuera la mía, sino que, en realidad, por lo que a mí respecta, habría preferido fiarme antes de él que de mí mismo». Montaigne acudirá finalmente al sapientísimo Aristóteles para resumir sus sentimientos y su perspectiva en la definición de la amistad que el filósofo propone en la Ética a Nicómaco: «Un alma en dos cuerpos». La tentación de oponer a Platón con Aristóteles es grande aunque sólo sea porque la teoría de la esfera primordial separada en dos mitades que sólo buscan fundirse para recuperar el estado primitivo estaría hablando de una tensión y de una complementariedad que no se hallarían presentes en las almas gemelas aristotélicas cuyo único fin es el de ser intercambiables. Claro que, la teoría de las medias naranjas la expone Platón en el Banquete poniéndola en boca de Aristófanes y no de Sócrates que suele ser su portavoz. Circunstancia que la vuelve sospechosa —junto con algunas más— a los ojos de unos especialistas que dudan en atribuírsela, es decir, en considerar que la suscribe por más que acoja con cierta sonrisa el mito. A cambio, las posiciones platónicas acerca de la amistad podrían estar bastante cerca de las de Aristóteles como cabría deducir de las intervenciones de Sócrates en el diálogo Lisis en las que menciona la atracción carente de utilidad que puede darse entre dos seres y que adopta distintas formulaciones una de las cuales sería esta: «No se quiere a alguien por otra cosa a la que se quiere». Ahora bien, el ataque contra las teorías erróneas acerca de la amistad que constituyen el núcleo central del diálogo platónico estaría presente en las consideraciones del propio Montaigne cuando examine las amistades de segunda. Por otra parte, parece fuera de duda que el enfoque de Aristóteles —secundado seguramente por Platón— y, en consecuencia el de Montaigne, estaría presente en el mito antiguo de Cástor y Pólux. En efecto, Cástor y Pólux eran tan amigos, pese a ser hermanos, que parecían compartir realmente el alma, lo que se puso de manifiesto cuando

murieron. Los dioses habían reservado para Pólux el cielo de los griegos —porque era hijo de Zeus y, por ende, inmortal—, mientras que el destino del mortal Cástor no podía ser más que ese infierno anómico también griego denominado Hades. Sin embargo, Pólux rogó a Zeus que, en nombre de la amistad que le unía a Cástor, les concediera el honor de estar juntos fuera donde fuese. La merced le fue otorgada, por lo que pudieron pasar en adelante la eternidad unidos pero, con un cuidadoso respeto a la justicia, Zeus dispuso que pasaran una temporada como mortales en el Hades y otra como dioses en el Olimpo. Resulta curioso que Montaigne no tuviera en cuenta un ejemplo que le habría venido como de molde, porque en el extraño caso de Cástor y Pólux no hubo exactamente intercambio de lugares —cielo por infierno y viceversa— sino de yoes, el inmortal se volvió mortal y, el mortal, dios. Aunque no fuese a tiempo completo.

Algunos teóricos de los asuntos humanos no verán en el mito de los Dioscuros más que un timo. O, como mínimo, un abuso de confianza por parte de Pólux que, en nombre de una supuesta amistad, se habría beneficiado con el don de la inmortalidad siquiera una mitad del tiempo, mientras que el gran perdedor habría sido Cástor, porque habría tenido que hacer dejación de su carácter divino aunque fuese interinamente. Pero Montaigne, con toda seguridad, no lo habría visto así. Sino al revés. Pólux tendría que estarle, en realidad, agradecido a Cástor por haberle permitido darle lo mejor de sí mismo: «Si en la amistad de la que hablo uno pudiera dar al otro, sería el favorecido quien habría hecho un favor al compañero. Dado que ambos aspiran, más que a cualquier otra cosa, a favorecerse mutuamente, el que procura materia y ocasión de ser favorecido es quien asume el papel de generoso pues le brinda al amigo la satisfacción de efectuar con él aquello que más desea». La verdadera amistad parece, pues, trastocar el sentido común. Excepto en un punto, todo el mundo sabe —incluso sin haber leído a Montaigne— que las amistades verdaderas son raras. El propio Montaigne reconoce no haber contado más que con un amigo, Etienne de La Boétie. Y eso durante unos pocos años, pues se conocieron de mayores y la muerte se llevó demasiado pronto a su alma gemela. Irremplazablemente. No hubo Zeus al que implorarle un destino común pero tampoco deseos, por parte de Montaigne, de sustituir al amigo muerto. Quizás porque Montaigne intuyó que una amistad tan completa sería irrepetible, lo que no le impediría cultivar eso que él mismo denomina amistades corrientes. Montaigne entiende por tales aquellas que se sitúan en las antípodas del altruismo al contener, en distintos grados, alguna clase de interés. Porque interés puede haber sin rebasar los estrictos límites del afecto. Como ocurre cuando se buscan amistades menos para

querer al amigo que para sentirse amado. Cierto, se trata de un intercambio pero de un intercambio desigual en la medida en que uno pone algo de su parte pero confía —mejor, está esperando— que su inversión le reporte réditos afectivos. Claro que, darlo todo sin esperar nada a cambio también parece un intercambio desigual. Pero el hecho de que en el acto de ofrecerse no haya cálculo ni voluntad utilitarista es lo que permite que la transacción no sólo sea equitativa sino que los yoes puedan intercambiarse. En efecto, al darse sin restricciones, es decir sin reserva y sin cálculo de recibir algo a cambio, el Yo se transporta entero al Otro dejando un vacío que será ocupado por este último, de modo que donde había Otro habrá Yo y donde hubo Yo habrá Otro. La amistad verdadera genera un circuito de retroalimentación positiva por el que uno, sin desearlo se enriquece, al buscar enriquecer al amigo. En cambio, la amistad vulgar y corriente pone en marcha un circuito de retroalimentación negativa que va empobreciendo tanto más al Yo cuanto más busca enriquecerse a costa del Otro. Y eso mientras el intercambio se mantenga en el nivel afectivo. Porque los resultados serán todavía más desastrosos, por lo menos emocionalmente hablando, si se van buscando beneficios del orden que sea a través de la amistad. La degeneración mercantilista del tanto puedes tanto vales supone el envilecimiento de la amistad hasta situarla seguramente por debajo de la que no sin compasión Montaigne llama genéricamente corriente o vulgar, sin entrar en gradaciones. Suele darse en muchos campos de la vida pero preferentemente donde hay poder o dinero —si no ambos—, porque suelen ser los principales réditos que se persiguen, junto con los honores. Se le llama amiguismo y no suele constituir más que una variante de la corrupción a nada que se mezcle con la cosa pública.

Con el amiguismo, por tanto, se toca fondo. Constituye el peldaño más bajo de una amistad corriente que se iba degradando por la incorporación progresiva al circuito del interés puramente material. Sin embargo, en el terreno de la búsqueda de dividendos afectivos las amistades pueden también degenerar de forma que los lazos emocionales se conviertan en nudos corredizos. ¿Qué ocurre entre la marquesa de Merteuil y el vizconde de Valmont de Las relaciones o las amistades peligrosas (1782) de Choderlos de Laclos? Se destruirán. Recíprocamente. La inmoralidad de la que hacen gala frente a los otros —que constituye lo más precioso de su amistad, el objetivo de la misma una vez ¿agotada? la pasión que les unió— acabarán por aplicarla el uno contra el otro, destruyéndose por culpa de un circuito afectivo en el que la marquesa de Merteuil no puede ceder ante Valmont so pena de convertirse en una víctima más del seductor y éste no puede soportar la negativa porque le convierte en un

seductor inacabado. Cierto, ambos intercambian carne —carne de otros, los demás reducidos a carne— en la correspondencia que constituye la novela, pero todo deja entrever que entre ellos hay una relación afectiva. Por perversa que sea. La relación de la marquesa y el vizconde con los demás es puramente utilitaria y cínica, también mentirosa. Sólo mediante engaños pueden utilizarse uno al otro. Pero ésa es otra cuestión. O no. Una cosa está clara, reducir a los demás a la condición de objetos los vuelve intercambiables. Lo mismo sea a la hora de seducirles que de exterminarles. Y eso nos aleja mucho de la intercambiabilidad mutua de sujetos que convierte las amistades verdaderas en únicas. Porque otra de las características de las amistades vulgares y corrientes no degeneradas es que son proclives a la multiplicidad. Se puede ser amigo de muchos en un momento dado o a lo largo del tiempo. Sin embargo, los amigos verdaderos no sólo son escasos sino que tendrían que ser prácticamente únicos, de prestar atención a Montaigne, aunque sólo fuera por cuestiones de lealtad: «Si dos amigos te pidieran ayuda al mismo tiempo, ¿a cuál acudirías? Si requirieran de ti servicios contrapuestos, ¿qué solución encontrarías? Si uno confiara a tu silencio algo que al otro le fuera útil saber, ¿cómo te las arreglarías?». Todo un dilema que suele solucionarse fácilmente, porque la balanza se inclinará siempre hacia el más amigo, hasta llegar, por una sucesión de descartes, al amigo. Con lo que quedaría probado que las amistades verdaderas tienden a la singularidad. Porque siempre permanecerá a flote —en el mejor de los casos— un amigo a quien nunca se postergará o se le romperá el secreto. Lo contrario querría decir que sólo se tienen amistades vulgares y corrientes en las que hoy se favorece al que se dejará de lado mañana, y viceversa, en una larga cadena de lealtades cambiantes. Es la dinámica de los pañuelos desechables. Cuando un amigo es relegado en beneficio de otro generalmente no pasa nada —aunque escueza—, si el asunto reviste escasa trascendencia y se explican debidamente las cosas. Pero si la reviste, entonces suele contarse con que el minusvalorado no se entere, porque hay cosas muy difíciles de explicar y, al fin y al cabo, se trata de amigos poco amigos. Harina de otro costal es que el desdeñado se entere. Entonces caben esperar tres posibles reacciones por su parte: 1) que se muerda la lengua y no rechiste, debido a que otros intereses en juego le obligan a seguir manteniendo la relación; 2) que deje piadosamente que el tiempo pase y restañe el desaire ó 3) que rompa la amistad, situación ésta bastante peligrosa porque no hay peor enemigo que el amigo traicionado. Bien es cierto que convertirse en enemigo activo resulta complicado. Se necesita demasiada paciencia. Y mucho tiempo libre, por no decir un alma retorcida. Sin embargo, hay dos ámbitos en los que la revancha resulta más factible. El primero es el laboral. Oficinas, estudios, bufetes y redacciones se prestan a una forma específica de venganza, el

acoso, mientras que la universidad, la literatura y el cine resultan perfectos para la represalia en forma de obstrucción o ninguneo. El segundo es geográfico. En un pueblo resulta más fácil destrozar al antiguo amigo quemándole la cosecha o el bosque, envenenándole aguas y pastos o liándose directamente a tiros con él (en las ciudades hay demasiadas pocas escopetas). Sí, las amistades corrientes resultan conflictivas. Todo lo que tienen de laxo lo tienen de tuerto. Resulta impensable imaginar que las verdaderas amistades se rompan o degeneren. Aunque todavía es más asombroso que alguien pueda sacrificarse por el otro sin ser amigo suyo siquiera. Se trata de conductas heroicas y representan seguramente la forma más alta de altruismo. Existe un caso en particular que está muy cerca del intercambio de yoes defendido por Montaigne. El padre del novelista Vladimir Nabokov se interpuso en el camino de la bala dirigida no ya a un amigo suyo sino a un rival político —Pavel Miliukov— que era el verdadero objetivo del atentado. Nabokov padre intercambió radical e irreversiblemente su yo de manera completamente altruista. Con toda seguridad antepuso la defensa de la libertad de expresión a su propia vida. Sólo los muy retorcidos verían en semejante gesto de abnegación una forma retorcida de utilitarismo basándose en que, en última instancia, el inmolado perseguía defender un principio.

El historiador de la antigüedad tardía Ammonio en su obra La vida de Aristóteles atribuye al estagirita la siguiente frase: «Amicus Plato sed magis amica veritas («Amigo de Platón, pero más amigo de la verdad»)». Resulta llamativo que Montaigne no la cite cuando bien podría haberle servido para ilustrar radicalmente la diferencia entre la amistad corriente y la amistad verdadera. En efecto, los amigos auténticos avanzan juntos, y, avanzando, progresan en distintos campos uno de los cuales sería la verdad. Una verdad entendida tanto como rechazo absoluto de la mentira —o la amistad no podría ser sincera— como búsqueda de lo verdadero en diferentes disciplinas incluido el propio vivir. El suyo es un camino de perfección —«La unión de tales amigos es verdaderamente perfecta» dice Montaigne— y como tal discurrirá dentro de los límites de la verdad. Lo único que puede ocurrir es que, por inadvertencia, ambos se equivoquen juntos. La verdad, en definitiva, no es ajena a los amigos auténticos, no está fuera de ellos, la incorporan sólidamente al progreso de su relación, por lo que nunca tendrán que verse confrontados a la disyuntiva de elegir entre la verdad y el amigo. En cambio, en las relaciones corrientes y vulgares ya hay una mentira implícita, la de considerar que se trata de una amistad auténtica, pero además ocurre que, como media el interés, los diferentes beneficios podrían chocar con la verdad haciendo necesario, a veces, que deba elegirse entre ésta y el amigo. Por regla general, este tipo de relaciones consisten

en una maraña de quiproquos que conduce a preferir el amigo a la verdad. Sencillamente porque el amigo acostumbra a saber demasiado y podría ponernos más en peligro que la admisión de la verdad, si es que ésta le destroza más a él y atisba que puede salvarse hundiéndonos. Este tipo de situaciones se producen de continuo en la vida real cuando hay intereses en juego ya sean de orden económico, político o intelectual, aunque generalmente pueblan los relatos de género policiaco tanto del papel como de la pantalla, con especial énfasis en el sub-apartado mafioso. Claro que, se puede ser más amigo de la verdad que de los amigos y, sin embargo, conseguir que redunde en beneficio de ellos. El físico y premio Nobel Julian Schwinger solía trabajar por las noches. Llegaba al laboratorio cuando los demás se iban. Pero Schwinger no se contentaba con dar salida a lo suyo sino que sus amigos y compañeros de trabajo se encontraban resueltos por la mañana, los problemas que habían dejado pendientes la víspera o aquellos para los que no encontraban solución. Toda una lección de altruismo. A cambio, la mala amistad quedaría ejemplificada por el dilema del prisionero en el que dos inculpados acabarán eligiendo la peor alternativa —declararse inocentes y culpar al otro—, al anteponer la salida individual, que es la más penalizada, a la de la cooperación basada en la mutua confianza que les llevaría a declararse los dos inocentes (o culpables). Dada la fragilidad que caracteriza a las amistades corrientes —por no decir, a la simple asociación— y la incapacidad inherente de los malos, según Platón, para la amistad, los delincuentes del experimento escogerán estadísticamente buscarse la ruina al preferir declararse, por si acaso, inocentes y culpar preventivamente al otro.

El concepto de amistad verdadera de Montaigne resolvería el dilema del prisionero eligiendo, evidentemente, la opción solidaria. Ambos reos, porque se conocen y confían uno en el otro, se declararían inocentes —si es que lo eran— o culpables —si es que cometieron el atropello que les llevó a la cárcel—, desde luego no se habrían planteado ni por asomo buscar la salvación individual a costa del amigo. Pero no hace falta llegar tan lejos. Ni diseñar experimentos mentales para ver la calidad de la relación existente entre los amigos verdaderos. Lo que habría que plantearse más bien es si la amistad auténtica predicada por Montaigne no deja de ser un experimento, algo que está en la mente pero no en la realidad. De entrada, porque exige dar un paso previo muy duro. ¿Quién está dispuesto a ofrecer su yo a una persona confiando en que esté dispuesta a entregar el suyo a cambio? La respuesta más obvia sería: un joven. La adolescencia es la época de las grandes amistades. Aunque también de los fracasos más estrepitosos. Resulta muy fácil escaldarse pero, por regla general, las decepciones se superan rápidamente. Cosa que, desgraciadamente se aprende

con el tiempo. El adolescente inmerso en sus tormentas hormonales suele abatirse con estruendo y, cuando le ocurre, no ve más allá. Por eso no tiene nada de extraño que quieran curarse en salud. ¿Retrayéndose? No, practicando la amistad virtual. Una tendencia al alza. Las redes sociales permiten conseguir amigos prácticamente perfectos. A cambio de presentarse ante ellos igualmente sin mácula. Pero nada hay más fácil que adoptar una personalidad ficticia absolutamente redonda. Sin siquiera plantearse que es un fraude. Al contrario, la desinhibición que procura escribir a una pantalla puede convencerle incluso de que está siendo más él mismo que en el cara a cara. En suma, el usuario de las amistades.com se presenta mentirosamente como un individuo diez con total convencimiento y desparpajo. Y lo hace sin percatarse de que quien está al otro lado podría estar actuando igual. Con lo que, en realidad, estaría haciéndose amigo de un espejo. Es decir, tendría por amigo la imagen mejorada que proyecta y que se encarna en otro alias igual de moldeable e inconsciente. Poco importa mientras las fantasías vengan a cubrir las carencias afectivas y no se sufran abusos o se abandone definitivamente la realidad por el sueño cibernético. Claro que, un rechazo en Facebook puede sumarse a las decepciones cotidianas agravando los problemas de comunicación. Ni siquiera los adultos se libran de todo eso. Puede que hasta disfruten adicionalmente alardeando de superhéroes de la amistad o del amor en las páginas de contactos. Madame Bovary soñaba en su cama. Cuando apagaba la luz, se le encendían los sueños. Era una heroína en el lugar equivocado. Pronto vendría el príncipe azul que la devolvería a su lugar verdadero. Ahora ocurre lo mismo con sólo accionar el ratón. Y trae menos consecuencias. O, por lo menos, se palían visitando más perfiles (y quedando poco en la vida real). Una cosa, sin embargo, es cierta, la amistad verdadera exige un camino de perfección. No se trata de un producto de laboratorio. Pero tampoco está al alcance de cualquiera. Porque depende de uno, de otro y de las circunstancias. Hay que tener algo de fortuna para encontrarla. Y mostrarse muy exigente para no perderse en el humo de las amistades vulgares. Lo que no quita para que se persigan aunque sea en su grado cero, el del mero compañerismo. Una vez conseguida, la amistad verdadera sólo puede perderse con la muerte. El esquema de Montaigne, que divide las amistades en verdaderas y ordinarias, no ha podido ser mejorado con el paso del tiempo. Meter el ciberespacio de por medio sólo cambia la dimensión añadiéndole todo lo más una tercera posibilidad, la del amigo imaginario. Dejando de lado la misantropía o la perversión, y sin parar mientes en la esfera o medio en que se actúe, todo ser humano busca un alma gemela con la que intercambiar su yo. Pocas veces lo consigue y, a cambio, se lleva en la carne los costurones del fracaso. Las amistades fallidas se anclan en la piel como tatuajes, no por invisibles, más

indelebles. Y eso sin que, la mayor parte de las veces, se consiga a cambio el premio del verdadero amigo. Feliz el día en que Bouvard y Pécuchet se encontraron. Habrán pasado a la historia por tontos, pero pocas veces hubo una amistad tan tierna. Tal vez porque es de novela —Flaubert la dejó inconclusa en 1880—, al igual que la de Hiperión por Notara, en el relato de Hölderlin, y, claro, las de don Quijote y Sancho o Sherlock Holmes y Watson por no mencionar la más fresca de todas, aquella que se da entre Tom Sawyer y Huckleberry Finn.

Pudiera parecer que Montaigne habla del traslado del Yo hacia la otra persona como si transportara un mueble. O se tratara de un acto quirúrgico de transplante en el que no cupiera hálito ni sangre. Nada más lejos de la verdad. La relación entre amigos no supone química inorgánica solamente ni se limita a intercambios cerebrales, para Montaigne hay afecto en todo el recorrido. Sólo la emoción que despierta el otro activa esa mudanza de uno —con sus libros, sus cachivaches, sus manías y su cariño— hacia quien tiene enfrente: «El diálogo de la amistad se nutre de las cosas más insignificantes, pero descansa sobre una intimidad compartida». «Su efecto —añade— consiste en una felicidad absoluta caracterizada por su constancia y moderación». Con la particularidad de que Montaigne no está hablando de la amistad en abstracto sino a partir de la que ha sentido por una persona de carne y hueso, La Boétie. Por eso, cuando da rienda suelta a la ternura, ni está realizando un ejercicio retórico ni se pliega a una necesidad taxonómica —algo así como predicar que una de las partes de la que constaría la amistad es el cariño— sino que traslada al papel lo que sintió por su amigo del alma. Tanto es el afecto que Montaigne experimenta que se siente huérfano cuando muere. En adelante, ya no le quedan más que la soledad y la acedía más crueles. ¿Cómo llenar el vacío afectivo? De ninguna manera. Montaigne no halla consuelo ni rememorando al amigo en las páginas más tiernas que alguien, de por sí adusto y moderado, haya podido escribir. El sufrimiento estaría a la altura del amor que hubo, se corresponderían punto por punto, con lo que, por ser tanto, no cabe lenitivo ni cicatriz, sino llaga abierta. La compenetración entre ambos era tan absoluta y, por ello, tan rara, que Montaigne intuye que no podrá volver a darse otra ni siquiera parecida. Con lo que se resigna al amigo que hubo, nunca ya al que podría haber. Y eso, a pesar de que Montaigne no consiga transmitir acabadamente en qué consistía su relación. A menos que se trate de la derrota del lenguaje a la hora de enfrentarse a las emociones: «La amistad es un sentimiento de difícil aprehensión para quienes no lo han vivido». Poco importa, él sabe que fue amigo de su amigo y que su amigo le correspondió y, mientras eso ocurría, hubo afectividad en juego.

Evidentemente, Montaigne reserva el trasvase de cariño para las amistades verdaderas, en las que alcanzaría su grado máximo, pero no por eso lo excluye de las amistades corrientes: «Podemos amar en uno la belleza, en otro el carácter afable, en otro la generosidad, en aquél la condición de padre o de hermano, y así sucesivamente». La amistad perfecta se caracterizará, sin embargo, por la imposibilidad de repartirse. Con todo y andando el tiempo, una vez superado el duelo, él mismo aceptará que, a pesar de aquella perfecta amistad malograda, su corazón se habrá abierto a otras latitudes: «Me siento capaz de adquirir y conservar amistades raras y exquisitas». Lo confiesa cuando está acabando de escribir Los ensayos, concretamente en el capítulo «Los tres comercios» del Libro Tercero (y último). El hecho de que hable de amistades en plural nos pone sobre la pista de que se está refiriendo a la amistad vulgar y corriente. Porque sobre eso no hay vuelta de hoja, la amistad verdadera sólo puede ser una, lo que no quita para que pueda haber exquisitez en las otras, y por exquisitez hay que entender calidad humana, afecto. Pues bien, la dimensión emocional de la amistad está perfectamente expuesta en la obra de Carson McCullers a la que se hacía alusión más arriba. Tanto cuando existe como cuando se persigue inútilmente. John Singer quiere devotamente a su amigo Antonapoulos. Se desvive por él y se entrampa económicamente cuando Antonapoulos se mete en líos debido a un trastorno psíquico que terminará por encerrarle en un mundo propio en el que Singer ya no tiene cabida. Antonapoulos sólo vive para la satisfacción hedonista inmediata y ni siquiera reconoce a quien se considera su amigo. No importa, Singer sigue manifestándole un afecto acrecentado si cabe por la distancia —Antonapoulos se halla recluido en una institución para enfermos mentales lejos de donde vive Singer— y que se manifiesta en el ejercicio constante de la memoria para recrear el tiempo con el amigo, así como en las entrañables visitas que le realiza esporádicamente y en las que da rienda suelta a la ternura forzosamente contenida. Montaigne vería ahí una amistad verdadera, pero el caleidoscopio afectivo montado por Carson McCullers engloba a las amistades corrientes también en el sentido que les da Montaigne. Alrededor de Singer se mueven cuatro personajes que le necesitan como amigo en la medida que les sirve de exutorio. Así, en el mudo Singer ven la sabiduría de quien ni siquiera tiene necesidad de expresarse. Les basta como pared o espejo en el que proyectar sus deseos y vaciar el saco de sus frustraciones, principalmente la más acuciante, su soledad. Todos se sienten solos pero ni siquiera la amistad común por Singer les permite relacionarse satisfactoriamente entre sí. En efecto, cada uno se encuentra con el mudo por separado y, aunque son conscientes de que los demás proceden de la misma manera, no consiguen hacerse amigos unos de otros. De hecho, la frialdad y el desprecio mutuo siguen

al único momento en que los cuatro se han juntado a la vez con Singer. Pocas novelas como El corazón es un cazador solitario habrá en que la incomunicación sea la auténtica protagonista. Pocas igualmente en que sea tan apremiante que exija la existencia de un ser construido ad hoc, y que reúne el inapreciable requisito de ser mudo —alguien que no puede dialogar con ellos, por lo que no puede decepcionar—, para sentirse escuchadas y queridas. Porque no sólo buscan la comprensión de Singer sino que exigen su afecto, en justa correspondencia por las emociones que vuelcan en él. Y Singer, ése es su verdadero y único secreto, no les entiende. Ni siquiera comprende todo lo que le dicen. Se limita a mostrarse amable y receptivo, cariñoso de alguna manera mientras descargan sobre él sus cosas. El corazón de Singer caza solitariamente en otro lado: «Han pasado cinco meses y veintiún días. Todo este tiempo me he sentido muy solo sin ti. En lo único que pienso es en el momento en que volveré a estar contigo. No sé qué pasará si no puedo verte pronto».

Sí, las cicatrices de las amistades fallidas dejan en la piel un itinerario de la confianza traicionada. Muchas veces las amistades no prosperan por cuestiones banales. Un alejamiento, malentendidos…, en cambio, hay otras en que los supuestos amigos actúan como auténticos traidores. Y, lo que es peor, sin que uno se percate. Vesko Branev supo a través de los informes de los Servicios de Seguridad que algunos amigos le traicionaron. Parecían amigos pero eran chivatos. Lo descubrió cuando pudo acceder a su expediente. Para entonces muchos de sus supuestos amigos habían seguido otros derroteros desapareciendo de su vida. Pero aún seguía viéndose con alguno. Claro que, Bulgaria ya no pertenecía al Telón de Acero y aquellos amigos no ejercían ya de soplones. Lo que no quita para que Branev se llevara un chasco brutal y tuviera reparos en volver a verlos. Nadiezhda Mandelstam, otra habitante —y superviviente— del paraíso totalitario, cuenta cómo su marido el poeta Osip Mandelstam fue traicionado por un amigo que le dijo a la policía política que había leído en privado versos contra Stalin. A partir de ahí los Mandelstam fueron hostigados y conducidos al ostracismo. Con el agravante de que fueron sus amigos quienes les volvieron obstinada y repetidamente la espalda. Condenados a vagar por la inmensa Rusia nadie se apiadó de ellos ni de su hambre. ¿Quién iba a ser amigo de unos apestados? Mandelstam se fue finalmente solo a la muerte una vez le separaron de una Nadiezhda —la mendiga, su amiga—, que reunió fuerzas para sobrevivir y contarlo. Los malos amigos mataron al poeta y casi a su mujer. Se necesitaría una biblioteca entera para guardar los libros cuyo objeto es la amistad traicionada. Catulo escribió: «¿Ya no te mueves a piedad, cruel, por tu dulce amigo? ¿Ya no dudas en abandonarme y en traicionarme, pérfido?». Medea se

sintió traicionada por Jasón, pero ahí había una relación amorosa. Áyax enloqueció al sentirse traicionado por Odiseo pero ya antes, Aquiles vivió como una traición que Agamenón le robara a Briseida. Traidor al amigo y al rey fue Macbeth, como lo fueron también otros personajes shakesperianos como Casio —con Otelo— y Bruto con César. La traición está en la base de las novelas de espías, pero en ellas suele haber poca amistad. Mucha más hay en los culebrones cuya razón de ser dramática radica precisamente en traicionar a cónyuges, amantes y amigos. En algunas ocasiones se esgrime el instinto de supervivencia para pasar por encima del amigo. Sólo que se hace desmedidamente. Abriendo el campo semántico de la supervivencia tanto que se le despoja de contenido. La culpa la tiene la publicidad en sentido amplio. La lucha por la vida es moneda corriente en manuales de autoayuda, mensajes políticos y ciertos productos culturales. Pero son pocos los casos en que se impone la necesidad de subsistir. E incluso ahí, en el infierno, muchos escogieron salvar al Otro, como sabemos por los relatos del Holocausto. La gente corriente se ve más bien confrontada a sobrevivir en su trabajo o ante el estrés, en no dejarse la vida en la hipoteca, en sortear la soledad o en evitar morir de éxito. Y no parece que sean situaciones que pudieran justificar la traición de la amistad invocando que esté la vida en juego. Otra cosa es el cinismo. Quien ha traicionado una amistad suele emplazar al que fue su amigo a que lo siga siendo. Tácita o expresamente. Para ello parte de la premisa de que el amigo, si fuera un auténtico amigo, debería estar por encima de los defectos o deslices de quien, a pesar de todo, desea seguir conservando su amistad. Se trata de un cepo para incautos. Pero que resulta muy efectivo porque encierra en un bucle lógico al emplazado: si eres mi amigo deberías perdonarme, pero la prueba de que no lo eras está en que ya no quieres ser mi amigo, por consiguiente hice bien traicionándote, ¿cómo iba a fiarme de ti?

La enemistad no sólo ha sido reflejada en la literatura —Holmes y Moriarty, verbigracia—, sino que ha sido cosa de los propios literatos. Han existido enemistades literarias célebres. La de Quevedo y Góngora —se tacharon de Gongorilla y Anacreonte, respectivamente, y Quevedo compró la casa donde vivía Góngora para desahuciarle—, la de Ben Jonson y Shakespeare, la de Clarín y la Pardo Bazán —«Esa puta», dijo don Leopoldo— y la de Baroja con unos cuantos (a veces muy solapadamente), aunque la más trascendente tal vez haya sido la de Sartre y Camus, porque llevaba detrás un debate filosófico en el que saldrá ganando este último por su defensa —vivida— de unos valores que a Sartre le venían grandes (porque los encontraba pequeños). A cambio también ha habido muchas amistades entre las gentes de letras. Garcilaso de la Vega y

Boscán, Voltaire y Madame du Deffand (enemistada con su sobrina Julie de Lespinasse, otra rectora de salones literarios), Lord Byron y los Shelley, los poetas de la Generación del 27 entre sí, Lorca y Sánchez Mejías, Miguel Hernández y Ramón Sijé —«Yo quiero ser llorando el hortelano»—, Borges y Bioy Casares, Sartre y Beauvoir, etc. Pero también se dio entre Michel de Montaigne y Etienne de La Boétie. El hecho de que Montaigne dedique tantas páginas a la amistad se debe en buena parte a la que sostuvo con La Boétie. De ella sacó su modelo de la amistad verdadera. Completa, altruista e inexplicable: «Si me instan a decir por qué le quería, siento que no puedo expresarlo más que respondiendo: porque era él, porque era yo». El amigo que fue, porque murió demasiado pronto, está detrás de un capítulo pero también del primer libro de Los ensayos. El homenaje de Montaigne al amigo insustituible no acaba ahí, pasa por exponer su poesía y por llorarle: «Desde el día que le perdí no hago más que arrastrarme, lánguidamente. Y aun los placeres que se me ofrecen, en lugar de consolarme, redoblan mi dolor por haberle perdido. Íbamos a medias en todo y me parece que le arrebato su parte. Estaba ya tan hecho a ser siempre el segundo que me parece no ser ya sino a medias».

Sin ser muertes de verdad, las amistades muertas también resultan desconsoladoras. Amputarse de un amigo es muy doloroso. A pesar de que la gangrena lo aconseje. Por ruin que haya sido el comportamiento del amigo con quien se rompe, siempre se pierde algo más que al amigo. Por ejemplo, el pasado. Con el amigo se van los recuerdos. Y una parte de uno mismo. Porque el repaso de algunas peripecias comunes no hace más que alimentar el resentimiento. Lo que se traduce en podredumbre. El yo se pudre analizando las auténticas intenciones que pudieron presidir determinados actos o silencios. Para cuando uno se da cuenta ya tiene la vida agujereada. Pura carcoma. Sólo que también se pierde el futuro. Sobre todo el futuro. Ya no más los momentos con quien era buena compañía. Ni las palmadas de ánimo. Pero siempre los obstáculos. El temor a darse de bruces con el amigo amputado. El mundo convertido de repente en un territorio hostil. La calle, y la librería como dolor fantasma. Ya nunca el vino compartido. Sólo el hueco elocuente de una manga sin brazo. ¿Qué hace uno mal para que le fallen los amigos? La gatera se ha llevado demasiados pelos. Cuando se alcanza la edad madura, el paisaje de la amistad revela desolación. Árboles ralos, matas chamuscadas. ¿Amistades verdaderas? Más bien corrientes y escasas. Existe todavía una variante de la amistad ordinaria. Que adopta la apariencia del altruismo. Sólo la adopta porque no se aspira a la filantropía. Alguien descubre de pronto que está siendo amigo de quien no es amigo. Y no lo es porque no guarda un comportamiento

recíproco. Se trata de la amistad unidireccional. Quien ha caído en la trampa cree que tiene un amigo, cuando éste sólo busca aprovecharse de él. Aunque sea afectivamente. Generalmente las cosas caen por su propio peso debido al agotamiento que supone dar, no ya sin recibir, sino con el cinismo por respuesta. Algún experto en autoayuda ha dicho que la amigabilidad abriría las puertas de la abundancia, la plenitud y la prosperidad. Sabido es que la autoayuda busca eso, generar actitudes positivas, pero plantearse la amigabilidad como fuente de beneficios ajenos a la propia amistad —al fin y al cabo se suele ser amigable para conseguir amigos— resulta utilitarista. Y sólo conseguirá respuestas del mismo orden. La amistad, dice Montaigne, es acuerdo de voluntades. Un capítulo sobre la amistad no puede cerrarse sin el colofón del propio Montaigne que resume la diferencia entre la amistad ordinaria y la verdadera como sigue: «La perfecta amistad de la que hablo es indivisible: cada cual se da tan completamente al amigo, que no le queda nada que repartir para los demás; al contrario, le apena no ser doble, triple o cuádruple, y no poseer múltiples almas y voluntades para entregarlas todas a este objeto».

Los libros

Montaigne se sitúa ante los libros reclamándolos como guías —en ellos hay enseñanzas que le permiten avanzar en la buena dirección— pero también como relevos o sustitutos más cualificados del yo, en tanto que les hace decir lo que él no puede «con tanta perfección». Aunque lo que, en realidad, les pide resulta cuando menos chocante. Porque no quiere los libros para saberlo todo sobre un tema ni para aumentar su propio bagaje científico. Les solicita algo que parece menos pero que seguramente es más, hacerse un poco más sabio: «Sólo pido volverme más sabio, no más docto o elocuente». Lo que podría tomarse casi por un ejercicio exhibicionista si no resultase más bien lo contrario. Ya que, en efecto, al poner el énfasis en su propio esfuerzo —en el modo de abordar la cuestión— más que en el posible avance de la materia tratada, está haciendo gala de un recato inaudito —sus esfuerzos intelectuales no valdrían para mucho, puesto que ni siquiera le sirven para ser competente en sus materias predilectas o eso asegura—, pero al mismo tiempo, y con bien merecido orgullo, disfrazado apenas de modestia, se está afirmando como sujeto que piensa, es decir como alguien que, entre otras cosas —cogitar, concebir, examinarse— digiere los libros que lee. De este apocamiento, pero de esta capacidad simétrica de autoafirmarse, surge una potencialidad infinita que irá materializándose en múltiples actos de opinión sin cortapisas —disminuyéndose, rebajándose hasta volverse casi insignificante, Montaigne gana precisamente en libertad, ¿quién va a tomarle en serio?—: «Digo libremente mi opinión sobre cualquier cosa». Con la particularidad de que, cada acto de decir, le sirve para retroalimentar su condición de agente pensante, por lo que su yo crecerá corrigiéndose, afinándose constantemente, capacitándole, en suma, para seguir opinando sin trabas y sobre la materia que guste. Porque de lo que en última instancia se trata es del proceso. No de la meta. Piensa para mostrarse pensando. Así pues, del camino hacia la sabiduría emprendido por Montaigne, importa menos que al final del mismo consiga volverse sabio —pero también, como un magnífico subproducto porque los seres humanos valoramos los logros— que sus esfuerzos para conseguirlo. Leyendo, cavilando, hurgándose, Montaigne se construye como individuo a la vista del lector, al par que, para deleite e instrucción del mismo, va confeccionando un libro titulado Los ensayos o los intentos, que son Les essais en román paladino. Los intentos por ser.

El domingo 2 de enero de 2011 El País Semanal preguntaba a cincuenta escritores por qué escribían. Las respuestas eran de lo más variopintas, aunque los encuestados se esforzaban por parecer originales, quizás antes que sinceros. Una cosa es cierta, sin embargo, ninguno parecía hacerlo para volverse más sabio, es decir, mejor. Con todo, el 30% manifestaba que lo hacía para entender o entenderse. En 1935 aparecía póstumamente el libro de Raymond Roussel Comment j'ai écrit certains de mes livres (Como escribí algunos de mis libros) para explicar lo enrevesado de los procedimientos que utilizó para generar texto, es decir, para construir el contenido del propio libro. La exposición metodológica, es decir, el libro explicativo, concluye con una constatación amarga: «Al acabar esta obra no puedo por menos que retornar al doloroso sentimiento que siempre he experimentado al ver que mis obras chocan contra una incomprensión hostil casi general». Medio siglo después, en 1985, Marcel Bénabou se serviría del título de Roussel para nombrar un libro cuyo contenido procedía de un fondo similar. Se trata de Por qué no escribí ninguno de mis libros donde, bajo el paraguas de una autobiografía bastante laxa y sui géneris —contiene lo vivido, lo soñado y lo que pudo ser—, se alborota un maremágnum de fragmentos procedentes de las propias lecturas —eso que alimenta la vida y la obra de todos los autores—, unas lecturas que, a su vez, constituirían la materialización de los libros propios no escritos —¿para qué meterse en jardines que otros han regado mejor?—, por no mencionar distintos juegos de sentido y de cuestionamiento —irrisorio— de los géneros literarios. El libro —la escritura — nacería, pues, de la propia derrota de escribir: «Por consiguiente, escribir que se querría escribir, ya es escribir. Escribir que no se puede escribir, también es escribir. Una manera como cualquier otra de llevar a cabo el vuelco que da pie a tantos propósitos audaces: hacer de lo periférico el centro, de lo accesorio lo esencial y de la arenilla la piedra angular. Sabía por lo tanto lo que tenía que hacer: dar una especie de golpe de mano mediante el cual había que conseguir otorgar una existencia ficticia a unos libros que no existen realmente y, gracias a ello, conferir una existencia real al libro que trata de esos libros ficticios. Un proceder en suma que se asemeja al que conduce al cogito cartesiano: en el momento preciso de dar fe de mi ineptitud para la escritura me descubriría a mí mismo como escritor, y de la ausencia de mis obras fallidas se nutriría éste. Hermoso ejemplo de esa estrategia del quien-pierde-gana, de esa proeza dialéctica que convierte una acumulación de fracasos en un camino hacia el éxito. ¡No será porque no nos han repetido que Sísifo se pasaba el día haciendo músculo!».

En Yo, el Supremo (1974), Roa Bastos pone en escena a un tirano obsesionado

por escribirse. Distanciado, en apariencia, del mundo para poder dictar tranquilamente sus memorias, está, no obstante, implicado absolutamente en él. Pero no sólo porque sus espías le informan de cuanto acontece, sino porque el Supremo es la totalidad: el acto de escribir y la escritura, la voz que dicta y la que comenta, el comentario y lo comentado, en definitiva, el mundo, ya que lo va reconstruyendo a través de la conciencia. O en su conciencia. El acto del dictador absoluto es más radical que la búsqueda de la autojustificación, objetivo frecuente de la literatura memorialística, porque, al emprender la tarea de escribir para convertirse en el mundo y en el ser que rige el mundo, estaría anulando pura y simplemente sus atropellos, asesinatos e injusticias, no dejando sitio —ni argumentos— para que quepan los juicios de valor ajenos. Así pues, haciéndose de papel se vuelve omnímodo y eterno. Pero no inmaculado, aunque lo pretenda. Porque el acto de escribir realizado a la vista del lector —habida cuenta de que quien lee también forma parte del mundo, con el dictador (un tirano que dicta), el amanuense que toma nota de los recuerdos y el propio texto —, tiene la pega de que recoge, al mismo tiempo, las omisiones y silencios, los tijeretazos. Con lo que se convierte en el acta viva de la degradación moral más absoluta. En última instancia, el Supremo, al escribirse, estaría convirtiéndose en el Peor. Stanislaw Lem recoge asimismo en Ciberiada (1965) una historia de tiranos donde la escritura desempeña un papel crucial. Pero justo por lo contrario. O según, porque también representa la derrota de un autócrata. En efecto, el constructor Trurl —un robot— fabrica para el tirano de turno un consejero perfecto. Tanto, que se las pinta como nadie para instruirle en la forma de evitar, entre otras cosas, el pago de los servicios de Trurl. Ambos —déspota y Consejero— se habrían salido con la suya de no haberles tendido el astuto constructor una celada consistente en enviar un mensaje anodino que todos —tirano, Consejero y servicios secretos— consideran cifrado, lo que finalmente, tras arduas, disparatadas e infinitas lecturas, acarreará la ruina del Consejero y, consiguientemente, la de su amo. Por lo que la escritura, si no habrá servido para procurar la sabiduría —por lo menos, al tirano y al Consejero, que se hundirán por tontos—, sí contribuirá a la reparación moral, dejando constancia, lamentablemente, de lo que se ha perdido el mundo no teniendo a Trurl más que como personaje de papel y tinta antes que como el sabio que hubiera debido ser de carne y hueso.

De acuerdo, pero, ¿qué es leer? Desde luego, un ejercicio que, a la postre compensa. Pero que no siempre se tiene claro. Aunque procure satisfacción. Incluso aunque no se sepa leer. Dos son los ejemplos más visibles de amantes de la lectura mediante voz interpuesta. El primero, lo ofrece, sin saberlo, el sultán

Shahriar que se deja cautivar por los relatos de Sherezade hasta cogerles tanto gusto que los escuchará durante mil y una noches seguidas. El segundo lo consigna Diderot en Jacques el fatalista y su amo (1784) al relatar cómo al amo le gustan los relatos, tanto que basta con que su fiel sirviente Jacques lance una exclamación sobre cierta posadera para que, envenenado, le conmine a que le cuente su historia amorosa al completo, porque de eso es de lo que parece que quiere hablar Jacques, aunque, una vez abierta la boca, se lance a perorar sobre lo divino y lo humano. Habría un tercer caso de fruición literaria, el relatado por Evelyn Waugh en el capítulo «Du côté de chez Todd» perteneciente a la novela Un puñado de polvo (1934), y tiene por protagonista a un degustador de relatos, el sr. Todd que, perdido en una tribu de la selva brasileña, retendrá consigo al extraviado y enfermo Tony Last para que le lea los variopintos libros que tiene guardados y que suponen dos años de lectura ininterrumpida para desesperación de Last. Y es que, a veces, se producen cosas como la locura de leer (o de escuchar). En el Diccionario de los oficios de Damasco —circa 1900— se cuenta la anécdota de un apasionado oyente que no pudo vacar a sus ocupaciones una vez que el narrador público contara en el café que el protagonista de su historia se vio arrojado a una mazmorra cargado de cadenas. ¿Cómo iba él a estar tan campante mientras su héroe sufría? Así que despertó al narrador y le obligó a que le relatase cómo el protagonista quedaba libre, sólo entonces pudo dormir tranquilo. La ficción se le impuso con tal fuerza que el pobre oyente no calculó que podía conjurar aquel doloroso trance con sólo continuar el relato en su magín dándole el curso que deseara. Casos similares han ocurrido y no precisamente en tiempos tan vetustos. Los guionistas se han visto obligados a resucitar personajes radiofónicos, cinematográficos o televisuales a petición de un público que no podía tolerar que desaparecieran de su corazón. El humanista Geiler von Kaysenberg predicó en 1509 el primer sermón de una serie inspirada en La nave de los locos, libro de gran éxito publicado en 1494 por el erudito alsaciano Sebastian Brant. Geiler dedicó la prédica de marras al Loco de los libros, según cuenta Alberto Manguel en Una historia de la lectura (1996). Los ocho siguientes los dedicaría al resto del pasaje. Pues bien, Geiler von Kaysenberg dividió la locura de leer en siete apartados: 1) La de quien colecciona libros como objetos decorativos, 2) La de quien busca hacerse docto consumiendo demasiados libros, 3) La de quien colecciona libros sólo para hojearlos, 4) La de quien ama los libros sólo por las ilustraciones, 5) La de aquel a quien sólo le interesan la buena encuadernación, 6) La de quien no ha leído a los clásicos (y escribe además libros), y 7) La de quien directamente desprecia los libros. Toda una tipología que, lamentablemente, no ha perdido vigencia. Sólo cabría añadir alguna especie, si no nueva, mal contemplada por

Geiler. Por ejemplo, la de quien los plagia, porque robarlos constituyó toda una subcultura progre allá por los 70. Las actas de la Inquisición de Cuenca levantadas entre 1560 y 1610, en plena época montaigniana, por consiguiente, señalan que la lectura no era ajena a la gente de extracción más baja, ya que «siete labradores, seis mercaderes y un artesano confesaron haber leído libros de caballerías» (Historia de la lectura en el mundo occidental —1997—, a cargo de Guglielmo Cavallo y Roger Chartier), de un total de diecisiete reos que manifestaron su predilección por esa clase de lectura. Para Montaigne leer consiste en encontrar apoyos éticos, ejemplos de moralidad, aunque también busca probarse a través de las lecturas. El libro sería la piedra de toque en la que medir su estatura moral, al mismo tiempo que le sirve de herramienta para aprender algo sobre el mundo y más sobre sí mismo. En el cuento titulado «El malentendido» —Tres vidas de santos (2010)—, Eduardo Mendoza habla del acercamiento de un delincuente a la lectura. Se trata, de hecho, de un auténtico analfabeto funcional que no ha visto un libro en su vida (pertenecería al grado 7 de la escala de Geler). El primero que tenga entre manos se lo confiará la monitora de cierto cursillo que es aceptado por la población reclusa, menos como útil de desasnamiento, que como una posibilidad para redimir condena. Sólo que la monitora es una entusiasta vocacional que persigue, por su parte, redimirles por burros que sean. Y, para ello se muestra mucho más devota de la lectura que el propio Montaigne, no en balde la considera: «El más gratificante, absorbente e inagotable entretenimiento del que se podía disfrutar en todo momento y lugar, a cualquier edad y en cualquier condición física, incluida la enfermedad y la ceguera (porque existía una escritura táctil), así como una fuente infinita de conocimientos, porque la Humanidad, desde sus orígenes, había consignado por escrito su sabiduría, sus pensamientos, sus emociones y sus fantasías». El analfabeto funcional, y delincuente, dará muestras de una progresión imparable convirtiéndose de inmediato en un lector voraz. Luego, casi inevitablemente, la lectura le lleva a la escritura. Y dadas su entrega y su enorme pasión no tardará en convertirse en un autor famoso. Antolín Cabrales alias Poca Chicha, se habrá transmutado en Martín J. Fromentín —son nom de plume—, gracias a su capacidad de lectura. Pero también a sus dotes de observación —ve y escucha a los compañeros de cárcel— y, sobre todo, a su habilidad para delinquir. Habilidad que pasa, en primera instancia, por asimilar las reglas del cotarro. Aunque sea literario. Sólo que se trata de una farsa. Por debajo del escritor hampón crecido al amparo de un aura de misterio no hay nada. En la carta que le escribe a la antigua monitora se sincera reconociéndose como un engañabobos: «Sólo le digo lo que ya sabe: que soy el mismo pazguato de entonces y que mi éxito se debe a un malentendido. Los lectores creen estar

leyendo historias atormentadas, cargadas de significación, y sólo leen artimañas». La carta jamás llegará a su destino. No porque el escritor fraudulento, según su propia confesión, tema desenmascararse, sino porque no quiere herir los sentimientos de su vieja profesora defraudándole, quitándole la ilusión de haber logrado algo con él. Con lo que finalmente se revela como un moralista. De modo que Montaigne bien podría haber incluido retrospectivamente la historia del bueno de Poca Chicha en Los ensayos.

Pues bien, no es del todo cierto que Montaigne tenga una opinión de la lectura menos entusiasta que la monitora del centro penitenciario. Sus reservas mentales nacen de otra cosa, de la capacidad de la escritura para reflejar la verdad. Por lo demás, disfruta leyendo. De hecho sólo busca leer aquello que le deleita: «En los libros busco solamente deleitarme con una honesta ocupación; o, si estudio, no busco otra cosa que la ciencia que trata del conocimiento de mí mismo y que me enseña a morir bien y a vivir bien». Montaigne habría aplaudido la voluntad lectora de Poca Chicha, pero se habría sublevado contra su calidad de impostor. Y hasta es más que seguro que hubiera descubierto su doblez leyendo directamente las novelas de Fromentín —alias Poca Chicha— sin tener que esperar a la confesión del propio estafador. Pero seguro que habría elogiado su delicadeza final para con la antigua monitora. Aunque para eso habría tenido que gustarle lo que hoy se denomina literatura de ficción (por oposición a la no ficción, un cajón de sastre donde predominan los títulos de cocina y autoayuda junto al bricolaje, el famoseo y algún que otro ensayo). Cosa que no sucedía. De las obras de ficción no le gustaba más que el estilo. Cuando lo había, claro. Prefirió leer Historia, porque se trata de un tipo de literatura que tiene que ver con la verdad. Que es lo que realmente le preocupaba y eso en todos los órdenes de la vida. Y, claro, se dio de bruces con todo un problema epistemológico. En efecto, Montaigne entrará a saco y de manera si no pionera sí bastante audaz, en el insidioso asunto de la relación que guarda el relato de los hechos con los propios hechos. Sólo podrían arrebatarle quizás el cetro del objetivismo los cronistas de Indias, que se lo plantearon muy conscientemente en sus prólogos o proemios, aunque sólo fuera porque se encontraron con una realidad no sólo nueva sino poco creíble. Y también pudo haberle quitado la primicia Cervantes, de haber podido madrugar un poco más con El Quijote. Montaigne —inspirado seguramente por Tucídides, el padre del género— considera que no basta siquiera con ser testigo de los acontecimientos, sino que es partidario de adoptar todo género de cautelas, tanto a la hora de lo que finalmente podrían ser prejuicios —ver lo que se quiere ver o ver lo que no se ve, lo que no está sucediendo— como de contrastar lo que se ha visto. A tal efecto muestra su

predilección por los historiadores o muy simples o excelentes: «Los simples, que no son capaces de añadir nada propio y que no aportan sino el cuidado y la diligencia de acumular todo aquello de lo que tienen noticia, y de registrarlo todo con buena fe, sin elegir ni seleccionar, nos ceden el juicio íntegro para el conocimiento de la verdad». «Los muy excelentes tienen la capacidad de elegir lo que merece saberse, pueden seleccionar de dos relatos aquel que es más verosímil». En medio quedan los reprobables, que manipulan el relato sesgándolo hacia determinada opinión u omitiendo circunstancias ya sea por desidia, por falsa delicadeza o por considerar, a veces, «increíbles aquellas que no entienden»... Shakespeare pone en boca de Otelo una petición insidiosa. En efecto, a punto de morir, el príncipe de la celotipia pide a los testigos que cuenten las cosas tal y como han sucedido: «Cuando en vuestras cartas narréis estos desgraciados acontecimientos, hablad de mí tal como soy; no atenuéis nada, pero no añadáis nada por malicia». Otelo está apelando a la escurridiza objetividad, nada menos.

En la historia de los libros, por no decir de la literatura, hay dos historiadores de esos de en medio —dos cronistas, en realidad, y bastante singulares—, que se llevan la palma. Son tan de en medio —y tan excepcionales por eso— que se les olvida que tienen que transmitir la verdad en sus crónicas. Uno es William Boot, el reportero de Noticia bomba, la novela escrita por Evelyn Waugh en 1938, el otro, Jim Wormold, de la novela de Graham Greene Nuestro hombre en La Habana (1958). Al primero, un apacible colaborador que destila pulcros articulitos de historia natural en un periódico modesto, le sale nada menos que la Historia con mayúscula al paso. En efecto, un malentendido hace que Boot sea despachado como corresponsal de guerra a un remoto conflicto africano. Después de pertrecharse como para una guerra de Troya o dos, pero tropicales o selváticas, se da cuenta, nada más llegar al arduo destino, que la guerra no existe y que los reporteros, borrachos todo el día, se inventan las crónicas para mantener vivo el supuesto conflicto. Un comentario de su amante, recibido por el sagaz reportero con su desgana habitual y despachado, de igual manera a su periódico, se convertirá en la noticia bomba que los demás enviados especiales, entregados a sus habituales ocupaciones —holgazanear y empinar el codo— pero lejos de la ciudad no podrán cubrir. Y sin que parezca que ha pasado nada, el país llamado Ismailía se habrá vuelto soviético sólo para que el bueno de William Boot se convierta, debido a una cadena de casualidades y confidencias, en una estrella del periodismo sin siquiera darse cuenta. Otro malentendido —de lo contrario no se explica que el reclutador del Servicio Secreto tome al protagonista por un espía en potencia— presidirá también los destinos del

apacible vendedor de aspiradoras en la Cuba de Batista, Jim Wormold, según cuenta Graham Greene. Wormwold se convertirá en espía a sueldo de la Gran Bretaña sólo para obtener el peculio con que pagar la carrera a su hija. Demasiado inepto y apocado para realizar sus peligrosas misiones, se limitará a remitir a la superioridad planos de piezas de aspirador haciéndolas pasar por bombas atómicas. La argucia colará pero, contra lo que podía esperar el espía inventivo —e inventado—, su supuesto espionaje —otro malentendido a la postre— le acarreará consecuencias ingratas y de lo más reales. En resumidas cuentas, Boot y Wormwold comparten un destino ficticio por no decir falseado, en el que desempeñan un lugar central los relatos, las crónicas —escritas y acompañadas en algún caso de dibujos— que dan la espalda a la verdad. Aún concurrirá una circunstancia que hace más iguales ambos sinos. Boot y Wormworld elaboran relatos que tienen que ver con la guerra —lejana e improbable, en el primer caso— o fría, en el segundo. Pues bien, el propio Montaigne acude también a ella a la hora de analizar las condiciones de verdad de los relatos: «La indagación de la verdad es exigente al punto de que, en un combate, uno no puede fiarse de lo que dice quien lo ha dirigido ni de lo que han experimentado los soldados que participaban en él, a menos que se confronten los testigos y se admitan las objeciones sobre las pruebas de los pormenores de cada hecho».

¿Y si el testigo fuera una cámara? Durante la guerra de Vietnam, los combates llegaban en directo a los espectadores de televisión. El testimonio era tan inequívoco y cruento que la guerra suscitó repulsa. La televisión acabó organizando en última instancia el rechazo al conflicto bélico vietnamita, por más que no se lo propusiera. El Pentágono aprendió la lección. La guerra de Irak fue cubierta por lo que se conocerían como reporteros empotrados, es decir, circunscritos por militares que sólo dejaban que vieran —y por consiguiente escribieran o filmasen— lo que ellos querían. Lo novedoso era eso, el férreo control sobre lo que tenía que trascender hacia el exterior ya que, por lo menos desde la lejana Primera Guerra Mundial, los corresponsales nunca han ido solos sino acompañando a las tropas. Pero aún concurrió un hecho como mínimo desconcertante. Mientras los misiles utilizados en Irak contenían cámaras que podían retransmitir el impacto, es decir, llegaban a donde no podía hacerlo el ojo humano, las cámaras que llevaban al hombro los individuos de carne y hueso no retransmitían apenas nada, o tal vez lo mismo, fortines o búnkeres reventados. Porque eso fue lo que se pudo ver. Las cadenas de televisión mostraron una guerra incruenta, descarnada. Nadie —o por lo menos nadie con mando— quería que a la familia media se le metieran los muertos en la cena a la hora del

telediario. Tal vez porque era una guerra iniciada al margen de las ordenanzas internacionales, una guerra clandestina que exigía clandestinidad o, por lo menos, ausencia de sangre. Los creadores de opinión habrían tratado, por consiguiente, que apareciera como una guerra meramente tecnológica. El bombardeo de Bagdad retransmitido en directo fue un desfile de colorines en el cielo y de burbujas que estallaban como inofensivas pompas de jabón. Toda esta distancia, presente ya en la guerra del Golfo, pudo estar en el origen de la tesis de Jean Baudrillard sobre la no existencia de la guerra. Pudo, pero el enrevesado sociólogo se excedió porque, en vez de limitarse a decir que no hubo guerra para quien no estuvo allí —ya que los telespectadores no sólo no se hallaban obviamente inmersos en los disparos y explosiones sino que tampoco fueron transportados a un relato de combates sino de fuegos de artificio y juguetes rotos, mera telerrealidad—, cuando sostuvo que la guerra fue virtual incluso para los que estaban en ella. O algo así: «El apocalipsis del tiempo real y de la guerra pura y el triunfo de lo virtual sobre lo real, se producen al mismo tiempo, en un mismo espacio-tiempo, persiguiéndose la una a la otra de modo implacable. Es la señal de que el espacio del acontecimiento se ha convertido en hiperespacio de refracción múltiple, que el espacio de la guerra ya es definitivamente no euclidiano. Y de que sin duda no se llegará a una resolución de esta situación: seguiremos inmersos en lo indecidible de la guerra, que es el del desencadenamiento de los dos principios opuestos. La guerra blanda y la guerra pura fluctúan».

Seguramente Montaigne habría leído con atención a Baudrillard —la situación inversa, aunque puramente euclidiana en su simetría, no está tan clara—, pero seguro que habría chocado con su teoría del simulacro: «El simulacro nunca es aquello que oculta la verdad, es la verdad lo que oculta que no hay verdad alguna». Porque Montaigne no era nihilista —ni siquiera avant la lettre—, como tampoco, por otra parte, lo era realmente Baudrillard, pese a sus confesiones, o se hubiera callado en vez de dedicarse a la geometría recreativa. Bien es cierto que incluso quienes tienen que vérselas con la realidad —lo de todos los días, esa sustancia pegajosa llamada cotidianeidad— para transmitirla sin pérdidas ni equívocos, los espías de verdad —los que no son Wormwold ni el sastre de Panamá—, rompen a veces su código deontológico. O siempre, si es que forman parte de la Seguridad del Estado. Lo cuenta Vesko Branev: «A la Seguridad del Estado no le interesa el retrato realista del objetivo, porque no es un instituto de estudios antropológicos. Su función consiste en desenmascarar los lados oscuros de la persona con la esperanza de descubrir algún secreto infamante. El buen agente, el agente útil, es el que alimenta sin piedad el hambre insaciable de los

hombres de la sombra. Cuando no hay datos, las exageraciones y las invenciones son bienvenidas». Ante la realidad llamada libros, Montaigne no inventa nada, al contrario. Se desnuda admitiendo que sabe poco griego, por ejemplo, y que prefiere los viejos —los clásicos latinos y griegos— a los modernos, entre los que le gustan, sin embargo, Boccacio (con ser anterior a Montaigne en doscientos años, es decir, un tanto viejo para ser nuevo) y Rabelais. De hecho, Montaigne realiza un escrutinio aunque con menos consecuencias que el realizado por el cura y el barbero en la biblioteca de don Quijote. Como curiosidad cabría poner de manifiesto que a Montaigne no le gustan los Amadises —lectura estrella de la época—, que serán unos de los pocos libros de caballerías que se salvarán de la quema curato-barberil, seguramente porque a Cervantes le gustaban mucho. Así pues, las reflexiones de Montaigne sobre los libros se amplían a un extenso trabajo de crítica que recurre con frecuencia, al método comparativo. Catulo sí pero Marcial no. Y, sobre todo, nada de Cicerón porque no contiene sustancia sino viento, lo más se le va, asegura el voraz lector aquitano, en preámbulos y exordios sin llegar al núcleo de sus propuestas, que es lo que a él le interesa en su propósito de alimentar el espíritu para mejorar, para volverse más sabio. Su hombre será Plutarco. Porque, a su juicio, expone como nadie los entresijos de la conciencia, lo que se halla detrás de los acontecimientos, y que constituyen el nutriente en estado puro para su tarea de saber. ¿O no se hace el ser humano viendo qué hacen los seres humanos? Con la venia de quien crea que lo humano está en realidad tapando a lo no humano.

Si hay un campeón de los escrutinios, ése es Harold Bloom, no en balde ha dedicado toda su vida a pontificar incluso por géneros. Así, publicó en 1994 su controvertido Canon occidental, dedicado a la literatura de ficción, seguido en 2010 por un no menos discutible Ensayistas y profetas. El canon del ensayo. La controversia siempre acompaña a los listados porque las selecciones —todas y en cualquier campo— repugnan a quien se queda fuera o se identifica con quienes no están dentro. Claro que, los críticos de Bloom han ido más allá, no en balde le han achacado que sólo haya escogido modelos blancos y masculinos, cosa imperdonable en un mundo que curiosamente tiende a sobrevalorar la diferencia mientras prona, al mismo tiempo, la igualdad entre géneros —ya no sexos—, razas o elementos susceptibles de conformar minorías que, por definición, ocupan poco lugar en el espectro y por eso se activan para ser tratadas como inmensas mayorías de acuerdo con el gran tótem de la discriminación positiva. Lo dijo alguien, no ser de una minoría significa estar perdido. Bloom ya habló de esto o de algo parecido en La angustia de la influencia (1973) porque, en efecto, la obra analiza la lucha agónica que se ha

ido dando a lo largo de la historia de la literatura entre los epígonos —muy numerosos— y sus maestros, o poetas más grandes pero menores en número por eso mismo. Bloom concluirá que ese enfrentamiento acaba dejando en la cuneta a los creadores influidos —los que no pueden superar la influencia de los grandes— y eleva al podio a los creadores fuertes o no influidos. Es de toda evidencia, pues, que en el mundo del espíritu no hay políticas de igualdad ni discriminaciones positivas que valgan. Lo que a Montaigne le dio para un capítulo —Catulo o Marcial, Cicerón no, Plutarco sí…— a Bloom le da, en cambio, para toda una vida, con la particularidad de que mientras Montaigne casi se excusa de sus preferencias, este último busca sentar cátedra. No causa menos asombro que las divagaciones de Montaigne sobre la forma de leer tengan que adquirir en Bloom categoría de tratado, porque no otra cosa es su Cómo leer y por qué (2001). Gajes del oficio, en esta obra Bloom parece engrosar más las filas de los influidos que de los influyentes, no en balde se mueve dentro de unos parámetros que ya puso de manifiesto Montaigne. En efecto, Bloom asegura básicamente que la lectura ha de procurar al mismo tiempo placer y amejoramiento del yo: «Leer bien es uno de los mayores placeres que puede proporcionar la soledad, porque, al menos en mi experiencia, es el placer más curativo. Lo devuelve a uno a la otredad, sea la de uno mismo, la de los amigos o la de quienes pueden llegar a serlo. La lectura imaginativa es encuentro con lo otro, y por eso alivia la soledad». Leer sería, en suma: «Encontrar, entre lo que está cerca, aquello que puede usarse para sopesar y reflexionar, y que se dirige a uno como si uno compartiera la naturaleza única, libre de la tiranía del tiempo», pero la lectura perseguiría, como ya se ha adelantado, fortalecer el yo averiguando «cuáles son sus intereses auténticos». Bloom admite que, sin embargo, la lectura no tiene alcance social, por más que nos complazca pensar que la mejora que nos procura como individuos ha de repercutir forzosamente en la mejora de la sociedad, es decir, de los otros. Pero la formulación no deja de resultar paradójica porque mientras leer carece de proyección social, no leer sí la tiene, aunque sólo sea porque contribuye a rebajar el nivel de competencia. Por lo demás, el bueno de Bloom no puede evitar que le salga el canonizador que lleva dentro, lo que le llevará a completar el libro con un decálogo de consejos que deben presidir la lectura, acompañado de una selección de lecturas recomendables. Por cierto, Sartre implica al protagonista de La náusea (1938) en la lectura por orden alfabético de una biblioteca, lo que no deja de ser un criterio como otro cualquiera (el asesino sicópata de cierta novela de Philip Kerr se especializará académicamente en los pre-socráticos porque puede leer en un par de horas los fragmentos que se han conservado, es decir el corpus de su especialidad). Una cosa está clara, sin embargo, Harold Bloom se sitúa en las

antípodas del Montaigne que confiesa: «No garantizo ninguna certeza, salvo la de dar a conocer hasta dónde llega en este momento lo que conozco». Ahora bien, donde Bloom se muestra por lo menos ecuánime es a la hora de incluir a Montaigne entre los ensayistas canónicos. Aunque, para enfado de muchos, se limite a dedicarle una atención reducida y esquemática.

Pues bien, a veces la lectura puede resultar más subversiva. Por eso merece la hoguera. Hitler quemó libros el 10 de mayo de 1933. Sí, Hitler, porque las piras que se elevaron al cielo en la noche berlinesa fueron cualquier cosa menos espontáneas. Leer era peligroso. Para el régimen totalitario, evidentemente, y, como consecuencia, para quien aspirara a un espíritu libre. Fahrenheit 451 (1953), de Ray Bradbury, lo ejemplifica en forma de parábola. El título hace referencia a la temperatura a la que arde el papel. Los bomberos de Bradbury están para quemar libros, no para apagar incendios. Porque leer instruye y singulariza. Desde el incendio de la Biblioteca de Alejandría, perpetrado no se sabe a ciencia cierta por quién mal que le pese a la historia-ficción, muchas son las que han ardido. Algunas como daños colaterales de la guerra. Por ejemplo la de Sarajevo, víctima, seguramente, de la mala puntería de los artilleros serbios. O la Biblioteca Nacional de Irak, víctima del saqueo tampoco intencionado. En cenizas se fueron muchos ejemplares de Los versos satánicos (1988) de Salman Rushdie a manos de los fanáticos musulmanes que hubieran querido que sobre todo ardiera el propio Rushdie una vez el ayatolá Jomeini hubiera lanzado en 1989 la fatwa contra su persona. La fatwa sigue vigente y el traductor del libro al japonés pago su atrevimiento con la vida. Mejor suerte corrieron el editor noruego y quien realizó la versión italiana, que lograron superar las heridas que les infligieron. Y es que la sensibilidad musulmana más extrema no puede tolerar siquiera que se caricaturice a Mahoma. Resulta comprensible que no les agrade —tampoco a los cristianos les complugo La vida de Brian (1979), que sería prohibida en Irlanda y Noruega— pero la ofensa no está a la altura del castigo que piden para los blasfemos, la pena de muerte. Pinochet confiscó libros en Chile aunque con más conocimiento de causa que aquella policía política del tirano pergeñado por Carpentier en El recurso del método (1974), que cuando le pidieron que incautara libros rojos arremetió contra El rojo y el negro, Aurora roja y La letra roja, entre otros, y sólo se detuvo ante la Caperucita que le quiso colar un gracioso. Aunque muchas veces se destruyen libros por pura economía. Al sótano de Hanta van a parar libros para que los convierta en fardos que acabarán en pulpa. Se trata de libros no guardados. ¿También de libros no leídos? Hanta es un personaje del escritor checo Bohumil Hrabal que protagoniza Una soledad demasiado ruidosa (1990). Sólo que Hanta salva

algunos ejemplares —después de haber salvado, inútilmente porque acabará destruida, la Biblioteca Nacional de Prusia, que se pudría al aire libre por dejadez de los funcionarios— y muchos más, en el recuerdo, al dar dignos funerales a los que finalmente acaban en la máquina prensadora: «Cada vez que la prensa tintineaba ¡riiing!, y con la fuerza de veinte atmósferas aplastaba montañas de libros valiosos no podía dejar de oír el crujido de los huesos humanos cuando son machacados, como si en el molinillo manual de mi prensa fueran triturados los cráneos y los huesos de los clásicos». Algo parecido debía de oír Montaigne. En el capítulo «La libertad de conciencia» condena expresamente la destrucción y quema de los clásicos efectuada por la Iglesia: «Es indudable que en los primeros tiempos en que nuestra religión empezó a adquirir notoriedad merced a las leyes, el celo armó a muchos contra toda suerte de libros paganos, con lo que la gente de letras sufre una extraordinaria pérdida. Considero que tal desorden fue más nocivo para las letras que todos los fuegos de los bárbaros» (su compatriota Gentillet, a quien iba dirigida la píldora, prefería cargar la destrucción en las espaldas de los bárbaros). Lúcido, insobornable como siempre, ese amante de los libros llamado Montaigne. Dicho sea de paso, también es verdad que, en la Alta Edad Media, mucho del legado antiguo fue preservado de la destrucción de los bárbaros por los monjes de conventos periféricos. ¿Compensará lo uno a lo otro?

El secreto del unicornio

Borges sostiene en El libro de los seres imaginarios (1968) que el unicornio fue creado sólo para desmentir un verso de 1923 en el que D. H. Lawrence aseguraba que el asno habría sido el primer animal en haberse enamorado. Porque no lo fue, se le habría adelantado el animal de un solo cuerno. El escritor argentino utiliza, pues, el unicornio en un caso de mentira. O dos. La perpetrada supuestamente por D. H. Lawrence y la cometida, de intento y más sabiamente, por él. Como quiera que sea, no parece que pueda haber animal más adecuado para introducir una aproximación a la mentira. Dado, precisamente, su carácter fabuloso por más que desde un tratado del s. II —el Physiologos— se le relacione con Jesucristo, pero de forma también mítica, es decir falaz. Porque de esto trata este capítulo, de la mentira, aunque sea al rebullón. Tal vez como Montaigne. Desde luego, decir que Montaigne era un hombre poco sistemático es como no decir nada. Porque resulta obvio desde las primeras líneas. Montaigne guía su pensamiento como don Quijote a su fiel montura Rocinante, dejando que le lleve por donde quiera, convencido de que encontrará la aventura allí donde el jamelgo le haya guiado. Y así ocurre, el sabio perigordino, siempre encuentra algo que decir transite por donde transite y por mucho que se abandone a la digresión. Si ya se fue por las ramas de la memoria cuando parecía que iba a tratar la mentira en el capítulo que le dedicaba ex profeso —«Los mentirosos»—, hablará de ésta —y de objetos conexos como la verdad o lo falso — en diferentes ensayos o capítulos, y de forma generalmente colateral. Pero no por eso con mayor pertinencia. Así, aborrecerá la mentira porque socava la vida en sociedad: «Dado que nos entendemos por la única vía de la palabra, si alguien la falsea, traiciona a la sociedad pública. Es el único instrumento por medio del cual se comunican nuestras intenciones y nuestros pensamientos, es el intérprete del alma. Si nos falla dejamos de estar unidos, dejamos de conocernos entre nosotros. Si nos engaña destruye la posibilidad de relacionarnos y disuelve los lazos de la sociedad». Montaigne estaría sacando la mentira de la esfera de lo privado, donde se le podía considerar todo lo más un vicio y seguramente un pecado, algo que quedaba entre el mentiroso y Dios o su representante en la tierra, el confesor, para colocarla en medio de la plaza pública. Y lo hace convirtiendo la defensa de la verdad en un acto pre-político, en la medida en que apela a una especie de contrato social originario: puesto que somos humanos,

hablemos. Con todas las consecuencias, pero también con todos los condicionantes, el de excluir la mentira, por ejemplo. Ya que si somos comunicación, el hecho de cortocircuitarla arruinará las bases de la sociedad que podríamos estar a punto de inaugurar. No parece sino que Montaigne se sitúa en una perspectiva puramente teórica al abordar la mentira. Pero nada más lejos de la realidad. Adopta una perspectiva sociológica por no decir anatómica ya que constata que mentir está en la carne humana, por lo menos en la de sus contemporáneos. En efecto, si arremete tan duramente contra la mentira es porque, según percibe amargamente, la sociedad de su tiempo vive en, de, por y para la mentira. No se puede dar crédito a la palabra de nadie ya que se trata de una «época corrompida» por el hábito de mentir, lo que le lleva a sentenciar: «El disimulo figura entre las cualidades más notables de este siglo». ¿Sólo del suyo? No por cierto. Hay suficientes indicios que permitirían sostener que vivimos hoy en día en una floreciente —¿y renovada?— Edad de la Mentira.

Montaigne no lanzaba afirmaciones a tontas y a locas. De hecho, era una persona muy cauta. Porque comprendía que el mapa del saber alojaba muchos espacios en blanco. ¿Cómo pronunciarse sobre la verdad de cosas que estaban sujetas a caución o que eran prácticamente desconocidas? Su prudencia le llevaba incluso a manejar la verosimilitud con sumo cuidado: «Es necia presunción desdeñar y condenar como falso aquello que no nos parece verosímil». En Kant y el ornitorrinco (1999), Umberto Eco explora los mecanismos cognitivos. Entre muchas peripecias sabrosas, relata la del proceso que le lleva a Marco Polo a describir —y comprender— el rinoceronte. La estrategia del viajero veneciano consiste en considerarlo un unicornio, que es lo más parecido a un animal con un sólo cuerno que existía en su horizonte epistemológico, pese a que ni él ni nadie hubiera visto ninguno en su vida, tal vez porque tenía el mal gusto de no existir. Como dejó bien claro, nada menos que dos siglos después, el cirujano Ambroise Paré, contemporáneo estricto de Montaigne. Paré dedica todo un tratado a demostrar que el unicornio no existe y lo hace por una razón muy concreta, para que se desterraran de la farmacopea los polvos de su famoso cuerno, un antídoto contra el veneno tan potente como imaginario. En cuanto Paré negó la existencia del unicornio, se le echó encima una caterva de contradictores que aseguraba no sólo haberlos visto en Egipto sino saber fehacientemente que eran odiados por los habitantes de las regiones donde habitaban, ya que los tenían por animales de muy mal genio: «Sobre todo cuando estaban en celo». Dan ganas de preguntarse con qué fabricarían los polvos de unicornio —¿cuerno de rinoceronte, de narval o de lo que tuvieran a mano?— y en qué parte de la cadena se era consciente de la superchería, pero lo más relevante es que Marco Polo acudiera a un animal tan

improbable como él para certificar la existencia de algo tan poco verosímil como el rinoceronte. Y Montaigne le hubiera aplaudido. Como habría celebrado los argumentos de Ambroise Paré a la hora de destruir el unicornio. Aunque no hubiera estado seguramente de acuerdo con el célebre cirujano cuando llevó las cautelas sobre la verosimilitud demasiado lejos a fin de dar entrada a monstruos que sus colegas habían evacuado ya de los bestiarios. Paré —aunque no sólo él, también recopilaron epifanías monstruosas sus coetáneos Conrad Lycosthenes (Prodigiorum ac ostentorum chronicon, 1557), Pierre Boaistuau (Histoires Prodigieuses, 1560) o el más tardío Ulise Aldrovandi (Monstrorum historia, 1658)— creyó en las sirenas, los tritones y los diablos de mar, seres medio humanos medio peces después de dar noticias —acertadas— sobre casos teratológicos —aunque a veces exagerados, como el retrato que ofrece de: «Un monstruo asombroso con un cuerno, dos alas y una sola pata de ave de rapiña, un ojo en la articulación de la rodilla y participando de ambos sexos»— y sobre animales de los que se tenía alguna noticia, como la jirafa o el elefante. En nuestro tiempo, la fábula del rinoceronte y el unicornio podría tomar cuerpo en el inconsciente de Freud, que jugaría el papel de rinoceronte —la rara avis a explicar—, mientras que el ilustre creador del Psicoanálisis habría echado mano explicativa del unicornio del sueño, esa materia que tantos se habrían empeñado en descifrar por considerarla constitutiva de la esencia o del futuro del soñador o soñante. Con la particularidad de que, siendo verdad el sueño —se sueña pero no con la calidad de sueño que conciben quienes lo persiguen para interpretarlo—, no es verdad el rinoceronte del inconsciente. Por cierto, Eugène Ionesco utilizó este animal para metaforizar el conformismo en su obra El rinoceronte (1959). Para Ionesco convertirse en uno de ellos resultaba muy fácil, bastaba con renegar de sí eliminando toda conciencia propia para convertirse en el feliz poseedor de un cuerno en la frente. Bastaba, en definitiva, con mentirse a sí mismo.

Pues bien, aunque parezca mentira, sí hubo un hombre capaz de convertir los rinocerontes en unicornios (y viceversa). Se llamaba Trofim Lysenko y, promovido por Stalin, ostentó la máxima autoridad en cuestiones agropecuarias de la URSS. Lysenko, a cambio, no podía exhibir diploma académico ninguno, era un hombre hecho a sí mismo y quizás por eso creyó que podía hacerlo todo. En 1927 saltó a las portadas soviéticas mostrando que había conseguido, en Azerbaiyán, una cosecha de guisantes en invierno, con lo que, en adelante, los campesinos y su ganado dirían adiós al hambre. Lo cierto es que se tuvieron que quedar con él mientras se despedían más bien de los guisantes, porque jamás volvieron a experimentar aquel milagro de crecer fuera de temporada. Poco importa, Lysenko siguió adelante proponiendo disparate tras disparate. Por

ejemplo, convertir las coles en colinabos, de mayor valor nutritivo, mediante técnicas de abracadabra. Todo era mentira, sí, pero las grandes hambrunas provocadas por la colectivización estalinista promovieron una avalancha de credulidad. Había que creer en recetas milagro y eso desde las altas esferas hasta el más humilde de los campesinos obligados a trabajar en el koljós. Lysenko venía a ser como la caja de resonancia de un sentido común artificialmente creado por el Kremlin a partir de la personalidad de un hombre corriente y moliente cuyo presunto saber se basaba en la experiencia diaria con los terrones, las semillas y el fiemo. De alguna manera Lysenko fue a la agricultura soviética lo que Stajanov a la industria. Sólo que en éste sí había un trabajo medible mientras que en aquél sólo hubo mentiras y patrañas. Unas patrañas criminales además, no sólo porque no sirvieron para paliar el hambre, con lo que Lysenko habría sido responsable de muchas muertes, sino porque alentaron activamente la purga de científicos, ¿o no clamó Lysenko contra el daño que causaban aquellos miserables sólo por creer en las mentirosas y burguesas leyes de Mendel? Hay una novela de Dúdintsev —Las batas blancas (1988)— donde se recoge todo esto. Centenares de científicos fueron depurados y muchos de ellos murieron directamente a manos de la KGB o indirectamente a causa de las penalidades inherentes a la cárcel y el ostracismo. En 1964, el físico Andrei Sájarov denunció finalmente a Lysenko aún a riesgo de arruinar su propia carrera: «Él es responsable del vergonzoso atraso de la biología y genética soviéticas en particular, por la difusión de visiones pseudocientíficas, por el aventurismo, por la degradación del aprendizaje y por la difamación, despido, arresto y aún la muerte de muchos científicos genuinos». Finalmente Lysenko fue apartado de sus funciones en 1965. Pero durante cuarenta años fue la autoridad suprema en cuestiones del campo, por no decir de la mentira. Lo que no deja de chocar, porque el anticientifismo de Lysenko estaba reñido con el materialismo científico y dialéctico que teóricamente era el motor de la Unión Soviética. Un materialismo que se había basado precisamente en cosas como las leyes de Mendel y las ideas de Darwin. Excepto porque los designios de Stalin eran otros y la gente de a pie sufrió en carne propia el haber subestimado la voluntad del Dios Rojo. ¿Pero cómo iban a saber que un tal Montaigne ya había dejado dicho: «No hay locura más notable en el mundo que reducir la potencia de la Naturaleza y los límites de la voluntad de Dios a la medida de nuestra capacidad y aptitud»?

En la Edad Media, la caza del unicornio solía ser facilitada por las vírgenes, ya que se creía que los ilustres cornúpetas amaban tanto la pureza de la que parecían el epítome, que gustaban de acercarse a las muchachas en flor, con lo

que éstas se convertían en el mejor cebo. Hoy existen otros métodos para capturar los unicornios científicos, esos seres fabulosos producto de la mala fe. Porque no sólo ha habido indocumentados como Lysenko que han querido dar gato por liebre sino que han incurrido en el fraude científico muchos titulados. Algunos de ellos de gran prestigio. Claro que hay muchas formas de mentir en ciencia. Porque al fin y al cabo se trata de eso, de mentiras. Y en algo que parece contrario a ellas, la ciencia. Una de las formas clásicas de mentir sería el robo de resultados. Y el caso más mediático de esa categoría lo protagonizó el doctor Robert Gallo cuando presentó como suyo el aislamiento del virus del sida o VIH. Con ello se colgó la gran medalla y fue aplaudido y elogiado no sólo en la literatura especializada sino en la gran prensa, esa supuesta tumba de soberbios pero en realidad púlpito de cantamañanas y engañabobos. Gallo habría recibido muestras del virus aisladas por el doctor Luc Montaigner que sería, por consiguiente, el verdadero descubridor, y se las arregló para que pareciera que las había aislado él. Pero había poco interés político y mediático en creer al francés Montaigner y mucho en dar crédito al norteamericano Gallo. Todo esto sucedía en 1984 cuando la mortandad por enfermedades oportunistas asociadas al sida era tremenda y timoneaba el país más rico del mundo el reaccionario Reagan. La polémica prosiguió con altibajos hasta quedar zanjada en 2008, cuando se concedió el Premio Nobel de Medicina al doctor Luc Montaigner —junto a su antigua colaboradora del Instituto Pasteur, Françoise Barré-Sinoussi— por haber descubierto el VIH. Ahora bien, el saqueo intelectual, la conducta mentirosa, en suma, puede adoptar otros derroteros. Quien goza del privilegio de figurar en la plantilla de consultores de alguna publicación de prestigio o de dirigir grupos de investigación, tiene la puerta abierta a la deportiva práctica de escamoteos más sutiles. Cierto siempre puede apropiarse directamente del trabajo ajeno —y generalmente subordinado— como hizo el doctor Gallo, con la particularidad de que el chasqueado no tendrá dónde quejarse porque, al fin y al cabo, será su palabra contra la de alguien que tiene mayor nombre y al que se le supone una conducta intachable, por no mencionar que posee las llaves de foros y publicaciones. Pero no hay que llegar tan lejos, puede bastar con limitarse a retener el trabajo del primo hasta concluir la propia investigación o mejorarla con las aportaciones que ofrece. Porque todo consiste en adelantarse, en publicar primero. Otra herramienta muy usual para hacer pasar por propio lo ajeno, es la traducción. Qué duda cabe que habrá de ser de lenguas exóticas, tanto más cuanto más alto se aspire o se descubriría fácilmente el fraude. Aunque existen formas menos drásticas pero igualmente nocivas de saquear el esfuerzo ajeno. Una de las más habituales consiste en reproducir de manera sustancial un artículo pero ahogándolo en paja propia y sin citar, por supuesto, la fuente. Otra,

más peculiar, estriba en robarse a sí mismo. La necesidad imperiosa de robustecer el currículum —se es lo que se publica— lleva con mucha frecuencia al autoplagio. Dos son las maneras de proceder más habituales, la primera tuneando un trabajo antiguo, la segunda adscribiendo al artículo distintos coautores, tantos como trabajos diferentes se quiera obtener, puesto que la renovada coautoría hará que en las listas bibliográficas figure cada vez como una publicación distinta. ¿Pero qué alcance tiene la mentira en las publicaciones científicas? Mucha. El motor de búsqueda TBLAST creado por los investigadores Mounir Errami y Harold Garner habría descubierto cerca de 200.000 plagios en la base de datos Medline que contiene cerca de nueve millones de títulos de literatura médica.

No todo está en publicar, el fraude puede afectar al propio hecho científico. ¿Cómo? Produciéndolo. El caso más célebre es el del cráneo de Piltdown que mantuvo en jaque a la comunidad científica desde 1912 hasta 1953, cuando se pudo demostrar que se había obtenido juntando partes humanas y de orangután, o, lo que es lo mismo, de unicornios y rinocerontes. Aunque nadie ha descubierto la autoría —y la finalidad— de la falsificación. Una cosa es cierta, sin embargo, el cráneo de marras se presentó como el eslabón perdido, que era como haber descubierto el Santo Grial. Un bombazo. Porque se necesitaba que la paleontología avalara la teoría de la evolución darwinista. Y, claro, cuando la necesidad apremia suelen aparecer los ventajistas. Pero es que, además, el mundo de los fósiles se ha prestado a la impostura desde antiguo. Allá por el s. XVIII cierto erudito alemán llamado Johan Beringer se vio confrontado a una realidad muy tentadora. En el monte Eivelstadt, cercano a su domicilio, aparecieron misteriosas piedras con animales y plantas grabados, lo que podía tomarse, en definitiva, por fósiles. Su asombro no tuvo límite cuando descubrió unas cuantas que llevaban incisos textos en caracteres latinos, árabes, hebreos… Y casi sufre un infarto al dar con una piedra que llevaba grabado su nombre. ¿No constituía la prueba de que la Historia, por no decir la Geología, le había predestinado? Conmovido por tan alta consideración de los dioses publicó un libro. Aunque se vio obligado a recuperar uno por uno los ejemplares de la edición en cuanto se descubrió que se trataba de una superchería. Hay que decir en su descargo que él no fue el autor de la misma sino la víctima. En efecto, se trataba de una broma de estudiantes que querían castigar su mucha fatuidad, porque, al parecer, el doctor Beringer era un tipo insufrible y arrogante. Tanto que en vez de apearse del burro al ir encontrando piedras cada vez más disparatadas —método con el que los bromistas intentaban que se diera cuenta de la engañifa— se fue inflando como la rana que quiso ser buey. Por lo que

cabe concluir que en aquellos guijarros iba escrita su necedad (al par que su soberbia). Con lo que se demuestra que no sólo las Tablas de la Ley se imprimieron en piedra. También utilizaron el mismo sustrato —o parecido— ciertos mensajes destinados a causar sensación. El arqueólogo del yacimiento romano de Iruña-Veleia dio a la publicidad, en pleno siglo XXI, unas tablillas de barro en las que aparecían inscripciones vascuences en caracteres latinos. Todo un hallazgo de categoría mundial porque las primeras muestras del vascuence escrito de las que se tenga constancia hasta la fecha datan del s. X, si se dejan aparte las epigrafías en las que aparecen algunos nombres propios. La osadía —si no la desfachatez— llevó al ilustre científico a sacar a la luz nada menos que el primer Calvario de la historia. Sólo que la mano le traicionó al obligarle a escribir un anacrónico RIP —procede del responso de la misa de difuntos, es decir de muchos años después de la crucifixión de Jesucristo— donde hubiera debido poner un INRI (Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum).

Durero realizó un grabado de rinoceronte en 1515 sin haber visto jamás ninguno, con lo que imprimió en la mente europea una imagen que guardaba un gran parecido con la realidad aunque cometía algunas imprecisiones anatómicas pero, ¿quién iba a darse cuenta? Aún resulta más extraño que se pintaran de memoria los unicornios, pero aquí los artistas —como el anónimo que en el s. XV realizó los cartones para los famosísimos tapices de La dame au Licorne, amén de los que dibujaron los cientos de viñetas medievales que lo representan— nunca hubieran podido encontrar un modelo en la naturaleza. Se puede perdonar que los artistas se inventaran incluso los modelos, pero, ¿qué hacer con quien corrige mentirosamente a la propia naturaleza? Con algo de eso se encontró el antropólogo bisoño Nigel Barley cuando lleno de ilusión puso el pie en el Camerún para realizar su primer trabajo de campo entre los Dowayo, tal y como cuenta en El antropólogo inocente (1983). El primer encontronazo lo tiene con la burocracia, que le engaña y manipula haciéndole perder mucho tiempo y hurtándole la posibilidad de retirar fondos de la beca que ingenuamente depositó en el banco bajo promesas tan empalagosas como falsas. Luego, habrá de vérselas con la mentira funcional de los propios dowayos que o bien se muestran mudos y evasivos o bien le ofrecen distintas explicaciones de sus gestos, actos y rituales según les vienen en gana. Aunque el choque más tremendo con la ausencia de realidad o, mejor dicho, con una realidad distorsionada, lo tiene con su propia disciplina. Muy pronto se da cuenta de que sus colegas fantasean en sus publicaciones, sobre todo porque suelen entrar en las sociedades nativas como elefantes en cacharrería sin buscar intermediaciones valiosas ni conocer tampoco el idioma, y así despachan menos lo que ven que lo que quieren ver,

con la particularidad de que incluyen en sus trabajos lo que no resulta relevante sólo porque lo han registrado: «El estudioso no puede saber de antemano qué resultará importante y qué no. Una vez ha registrado los datos en su cuaderno, experimentará una fuerte resistencia a no incluirlos en su monografía». En una palabra, Barley se ve casi paralizado a la hora de transmitir una imagen que intentaba fuera fiel de la realidad de los dowayos. La actitud de antropólogos menos cuidadosos que el que se tacha a sí mismo de inocente podría relacionarse con la de los funcionarios cameruneses quienes, con tal de cumplir la normativa, no paran mientes en la realidad con la que trabajan, por lo que la corrigen mentirosamente: «En la actualidad los niños dowayo tienen contacto con las imágenes de los libros de texto y de los carnets de identidad, pues la ley requiere que todos los dowayos lleven un carnet de identidad con su fotografía. Esto fue siempre una fuente de misterio para mí, dado que muchos de los que tenían carnet de identidad no habían estado nunca en la ciudad y en Poli no hay fotógrafo. Un examen de los carnets revela que con frecuencia las fotografías de uno servían para muchos distintos. Al parecer, los funcionarios no tienen mucha más habilidad para reconocer las imágenes que los propios dowayos». La anécdota de las fotos de carnet emparenta la visión de la realidad que se da entre algunos africanos con la que manejaban los pintores de unicornios y rinocerontes —por cierto, Barley dice: «Los dowayos sabían menos de los animales de la estepa africana que yo»—, pero pueden darse situaciones antropológicas más graves. Como la que ocurre cuando se tergiversa directamente la realidad.

En 1971 el ministro filipino Manuel Elizalde sorprendió al mundo anunciando que había descubierto una tribu desconocida en la selva de Mindanao. Eran los Tasaday y vivían en la Edad de Piedra. Para salvaguardarlos —supuestamente— de la contaminación del s. XX, Elizalde prohibió el acceso a la reserva que los servicios ministeriales a su cargo les habían construido. Aunque se trataba menos de protegerlos que de evitar que se descubriera el fraude orquestado por el propio Elizalde para enriquecerse a costa de la glamurosa tribu. Todo salió a la luz en 1986, cuando el presidente Marcos fue depuesto y se pudo visitar a unos Tasaday que vestían Levi´s, comerciaban con alimentos y hablaban un dialecto próximo al de sus vecinos. Todo salió a la luz menos Elizalde, que había huido con el botín a un paradero ignoto. Pues bien, no lejos de las Filipinas, en otro archipiélago del Pacífico

—las islas Ayayai— se produjo otro descubrimiento no sensacional sino sensacionalista. Los zoólogos alemanes Harald Stümpke y Gerolf Steiner denunciaron en 1957 el descubrimiento de una especie nueva de mamíferos, los

rinogrados, causando un auténtico terremoto en la comunidad científica. Al poco de publicarse el correspondiente libro panegírico se puso de manifiesto que se trataba de un invento humorístico del profesor Steiner

—su colega Harald Stümpke ni siquiera existía, por lo que mal pudo morir, como había asegurado Steiner con mucha sorna, por una explosión atómica— para explicar la evolución a sus alumnos. Y, como no hay dos sin tres, habría que señalar que, a finales de los 90, la National Geographic Society fue víctima de un fraude al dar por bueno y avalar —con la publicación en su prestigiosa revista — otro eslabón perdido, el que habría llevado de los dinosaurios a las aves. Finalmente se pudo comprobar que el Archaeoraptor liaoningensis se trataba de un monstruo construido también por un desaprensivo con rinocerontes y unicornios o, más en concreto, con huesos de Microraptor zhaoianus —un dinosaurio carnívoro— y del ave primitiva Yanornis martini.

Aunque los sustos también pueden producirse en los laboratorios. No por nada, el tratado de alquimia De Lapide philosophica (1625) incluye entre sus grabados simbólico-divulgativos, el de cierto unicornio mirando desafiante a un ciervo para indicar que los unicornios también suelen estar relacionados con la química o, en todo caso, con su antecesora hecha de alambiques y atanores pero también de matraces y elementos químicos o piedras filosofales. En 2002 el Lawrence Berkeley National Laboratory tuvo que admitir que el investigador Victor Ninov había falsificado datos para poder anunciar el descubrimiento del elemento 118 de la tabla periódica. Elemento había pero aún tardaría cuatro años en evidenciarse. Sus verdaderos descubridores lo llamaron provisionalmente Ununoctio. En 2002 se supo que la gran estrella de los laboratorios Bell, Jan Henrik Schön, sería en adelante una estrella caída, porque había amañado sus datos a la hora de presentar un fingido transistor compuesto por una única molécula. Aunque lo de Schön era la estafa compulsiva, no en balde se descubrió que en 2001 había estado publicando un artículo importante —es decir, a base de trucos y subterfugios— cada ocho días. El botánico Franz Moewus, falsificó experimentos en la década de los 80 para probar que la reproducción de las algas verdes era sexuada. El sexo fraudulento también podría estar detrás de las famosas investigaciones pioneras de Alfred Kinsey pues habría amañado sus entrevistas. En cambio, la propuesta del dermatólogo William T. Summerlin iba más allá de la sexualidad. De hecho constituía todo un desafío a las leyes genéticas. Summerlin aseguró que podía trasplantar piel de ratones negros a ratones albinos con la particularidad de que la piel trasplantada seguiría siendo negra. Como el día que iba a mostrar sus resultados —uno

cualquiera de 1973— el insidioso injerto comenzó a blanquear, se aseguró el éxito con unas pasadas de rotulador negro. Y es que hay ayuntamientos… En 1989 los químicos Stanley Pons y Martin Fleischmann anunciaron que habían conseguido otra fusión increíble, la fusión fría. La revista Nature publicó el descubrimiento a bombo y platillo. Pero era mentira ya que ningún equipo científico consiguió repetir el experimento. Como nadie ha conseguido probar que el agua tenga memoria, patraña en la que suelen asentar la Homeopatía. Ni, por cierto, que tenga energía para mover motores (gol que casi le metió nada menos que a Franco el inventor español Arturo Estévez Varela). Aunque para aguas profundas aquellas en las que se zambulló el científico surcoreano Hwang Woo Suk en 2005 al afirmar que había conseguido células madre mediante clonación. Seguro que agradeció el no ahogarse cuando se descubrió que todo era mentira. Cierto, perdió la reputación y el empleo pero los dos años de cárcel le fueron conmutados por tres de libertad vigilada.

El ser humano es, como mínimo, caprichoso por no decir inaccesible al desaliento. Justo cuando en el s. XVII se estaba acreditando que el unicornio no existía, algunos nobles decidieron utilizarlo heráldicamente. Seguramente porque representaba la valentía —era capaz de luchar hasta morir para que no le cogieran vivo— y la pureza, pero, más claramente, la mixtificación. Claro que, se trataba de una mixtificación positiva porque perseguía un buen fin. También lo fue, aunque más sofisticada, la que llevó a cabo el profesor de Física de la Universidad de Nueva York Alan Sokal. Corría 1996 cuando los editores de la prestigiosa revista Social Text decidieron publicar un artículo suyo titulado «Transgredir las fronteras: hacia una hermenéutica transformativa de la gravedad cuántica». El artículo en cuestión conseguía, a base de rebuscadas citas procedentes del campo de la Física y de las Matemáticas —no menos que de los pensadores de moda, Derrida, Lacan, Deleuze, etc.—, una solidez extraordinaria. Semejante derroche estaba no obstante destinado a... no decir nada. Así es, el artículo no era más que farfolla. Pero fue muy bien recibido. De hecho suscitó grandes elogios que se convertirían en vergüenza en cuanto el propio Sokal anunció que se trataba de una broma. Había creado aquel artefacto tan sesudo y a la moda sólo para poner en evidencia a los infatuados y mostrar, al mismo tiempo, lo mucho que se podía confundir a los estúpidos con el manejo de unos cuantos conceptos de física y matemáticas hilvanados al buen tuntún. No contento con eso, Alan Sokal perpetró un libro —Imposturas intelectuales (1997)—, esta vez completamente en serio y secundado por su colega Jean Bricmont, con el objetivo de denunciar cómo muchos pensadores aplican abusivamente y sin rigor ninguno a la Filosofía (!) conceptos propios del campo

de la Física o de las Matemáticas que ni siquiera entienden. Quienes se prestan a ese tipo de alquimia suelen manifestar poco amor a la sabiduría y mucho hacia sí mismos. Porque, en efecto, lejos de aclarar algo lo oscurecen sólo para que se vea lo mucho que saben. O eso creen ellos. Por las páginas de Sokal y Bricmont desfilan autores como Lacan, Baudrillard, Kristeva, Deleuze, Guattari o Virilio que trasvasan conceptos de unas ciencias a otras sin rigor ni argumentación del por qué, y muchas veces, sin conocimiento de lo que dicen, a fin de dar una pátina de cientificidad a las Humanidades y mucho oropel a su persona. Ocurre con la topología psicoanalítica (?) de Lacan, las guerras —las de verdad, con tiros— en espacios no euclidianos (?) de Baudrillard o los empachos de Virilio con la relatividad einsteniana. Claro que, la cosa se entiende bastante si prestamos atención a Damian Thompson cuando, retomando las reflexiones de Sokal Y Bricmont, dice en Los nuevos charlatanes: «Es significativo que la diseminación de información falsa durante las décadas de 1980 y 1990 coincida con las afirmaciones del posmodernismo, propuestas originalmente por el filósofo francés Jean-François Lyotard, en el sentido de que la ciencia ortodoxa es, en esencia, un juego del lenguaje para entretener a una élite de hombres blancos» y cita a una ¿alucinada? Luce Irigaray que sostuvo que la famosa ecuación de Einstein E= mc2 era «una ecuación sexuada» porque «privilegia la velocidad de la luz sobre otras velocidades que son de vital importancia para nosotros». ¿Qué quisieron decir Deleuze y Guattari cuando escribieron: «Conservando el infinito, la filosofía da consistencia a lo virtual mediante conceptos, mientras que, renunciando al infinito, la ciencia confiere a lo virtual una referencia que lo actualiza, por medio de funciones»? Seguramente nada. Bricmont y Sokal han conseguido, pues, desmontar rigurosamente las filfas, abusos, mendacidades y errores de muchos que estuvieron en la cresta de la ola por pasarse de listos. No les reconocen siquiera que busquen servirse de la ciencia metafóricamente, porque, como bien dicen, se suele recurrir a las metáforas para aclarar conceptos poco familiares —también según James Fernández para rellenar huecos léxicos— relacionándolos con otros más conocidos, pero no para lo contrario, pese a quienes quisieron desacreditar la altura filosófica de Sokal y Bricmont —a juicio de los contra-atacantes, desconocerían los recursos literarios tan usados por la filosofía francesa— redactando a coro un Imposturas científicas: los malentendidos del caso Sokal (2003) que, desde luego, no tuvo mucha fortuna apologética. Con su primera broma, Alan Sokal se habría mostrado como la reencarnación de los alumnos de aquel pobre sabio alemán, el doctor Beringer, a quien, para que se le bajaran los humos, trataron de propinar un escarmiento haciendo que descubriera su nombre escrito en un fósil. (Nota bene: parte de la comunidad científica creyó que dos de

sus pares, los hermanos Bogdanov, habían perpetrado una broma similar a la de Sokal al escribir hacia 2002 una serie de artículos sobre física teórica que culminaron con el intento de esclarecer qué hubo antes del Big Bang. Por broma, desde luego, la tuvo el físico Max Niedermaier quien, al enterarse de que la cosa iba en serio, pidió disculpas a los Bogdanov pero no por ello mejoró su opinión acerca de los contenidos de la supuesta investigación. Otro colega en Física, John Baez, comentó que el trabajo de los Bogdanov era: «Una mezcolanza de frases aparentemente plausibles que contienen las palabras técnicas correctas en el orden aproximadamente correcto. Pero no hay lógica ni cohesión en lo que escriben»).

Los estudiosos han señalado que el unicornio es uno de los pocos animales cornúpetas no relacionados con el mal. El buey sería otro, porque debido a su paciente laboreo y a su rumia — emparentable al estudio y meditación de los textos sagrados— se habría convertido, por ejemplo, en el atributo —o animal totémico— del evangelista san Lucas. ¿No llamaron a Santo Tomas de Aquino el buey mudo? Sea como fuere, el unicornio es un animal persistente. Aún lo buscaba por África el explorador inglés Francis Galton en fecha tan tardía —y positivista— como 1853. Claro que, la búsqueda de una quimera no fue óbice para que Galton destacara como científico. A él se debe la sistematización del procedimiento identificativo mediante las huellas digitales, pero también la creación de una peligrosa falacia, la Ciencia Eugenésica, que divulgaría a través de la revista Biometrika. Puede que más que ciencia fuera literatura pero se trataba de una literatura nociva que influyó decisivamente en los exterminadores de las razas inferiores. Porque existe toda una falsa literatura urdida con fines poco recomendables. Las obras de Ossian —supuestamente halladas y transcritas por Macpherson en el s. XVIII— fueron una estafa destinada a reforzar la pasión identitaria de los escoceses o, lo que es lo mismo, a apuntalar las bases de un nacionalismo anclado peligrosamente en la sangre y la tierra. Los Protocolos de los sabios de Sión, publicados en Rusia en 1903, sirvieron para crear una conciencia todavía más excluyente y perniciosa, la antisemita. Los Protocolos habrían sido fabricados como trascripción de las supuestas conversaciones mantenidas por unos conspiradores judíos —los Sabios de Sión— para adueñarse del mundo. El libro fomentó y autorizó pogromos en la Rusia zarista y sirvió para que Hitler cimentara años después su Solución Final. En el s. XVI, aparecieron en las cuevas del Sacromonte unos denominados Libros de plomo que buscaban lo contrario. Los habrían fabricado los moriscos para crear simpatía hacia ellos y conjurar su expulsión de España, ¿o no ligaban la aparición del cristianismo en la Península Ibérica a los árabes? Ya desde el

principio de la literatura los apócrifos aparecen ligados a la justificación de determinadas pretensiones espurias. Así, Solón (638 a.C.-558 a.C.) habría introducido un verso en la Ilíada para reforzar las reivindicaciones atenienses sobre la isla de Salamina, o eso cuenta el historiador Diógenes Laercio sin prestar del todo fe al asunto («Algunos dicen que…»). Onomácrito (hacia 530 a.C. — 480 a.C.) habría falsificado versos y oráculos, esta vez sólo para darse importancia erudita, pero fue descubierto y desterrado de Atenas. En el antiguo Egipto tampoco habrían faltado las falsificaciones de textos religiosos. Los cristianos interpolaron párrafos apologéticos de su doctrina en las crónicas del historiador judío Flavio Josefo escritas el año 93 de nuestra era y tituladas Antigüedades judías. La panoplia de voluntades a la hora de falsificar se amplía con el ánimo de lucro o de notoriedad. El famoso médico Galeno, nacido el año 130 de nuestra era, cuenta cómo asistió atónito a la compra, en el mercado de Roma, de un libro supuestamente escrito por él, aunque nada dice de cómo le sentó verse falsificado. Reacción muy distinta fue la del arqueólogo y sinólogo francés Paul Pelliot (1878-1945) cuando, al volver de una expedición al Turquestán chino con un cargamento de valiosos manuscritos antiguos, tuvo que oír que le tachaban de tramposo. Probó exhaustivamente que los papeles eran auténticos y arguyó que siempre había actuado de buena fe (excepto con el monje que le ofreció los manuscritos, pues le timó pagándole una miseria). Hoy en día el verdadero negocio está no en fabricar falsos literarios, sino simplemente papeles. Para quienes no los tienen y que por eso reciben el nombre de Sin papeles.

El plagio literario es otra cosa. Funciona bien. Porque resulta muy difícil de probar. Pocos son los casos en que una acusación de plagio ha podido recibir satisfacción en los tribunales. La simple presión moral funciona, pero sólo a veces. Pablo Neruda hubo de reconocer que había parafraseado versos de Tagore en el poema que comienza «En mi cielo al crepúsculo eres como una nube». Suele ocurrir más bien lo contrario, que el supuesto plagiario se crezca. Ha quedado como anécdota (¿a quién le importa?) que Francisco Umbral cogió párrafos enteros de Las Checas de Madrid (1939), de Tomás Borrás, para incrustarlos en Madrid 1940: memorias de un joven fascista (1993). A quien se le han probado plagios a troche y moche es a Bryce Echenique. La justicia peruana le obligó en 2009 a pagar una multa por haber publicado dieciséis artículos como suyos no siéndolo. Hay que señalar en tono menor —dada la importancia literaria de la encausada, en nada coincidente con la mediática—, que la editorial Planeta hubo de retirar el libro Sabor a Hiel (2000) de la presentadora de televisión Ana Rosa Quintana, después de que se demostrara

que había copiado párrafos enteros a dos célebres escritoras extranjeras. La culpable acusó del plagio a su negro, con lo que, encima, se supo que ni siquiera lo había escrito ella. El Tribunal Supremo condenó en 1993 al escritor Manuel Vázquez Montalbán por haber plagiado la traducción del Julio César de Shakespeare hecha por Ángel Luis Pujante. Los tribunales han admitido a trámite la querella de María del Carmen Formoso contra el grupo Planeta por supuesto plagio que habría cometido Cela en La Cruz de San Andrés (1994) de su obra Carmen, Carmela, Carmiña. En 2001 la escritora Lucía Etxebarria ganó un proceso por injurias a la revista Interviú que le acusaba de haber plagiado, en Estación de Infierno (2004), poemas de Antonio Colinas. Adujo intertextualidad, pese a que en ningún momento citaba a un Colinas que prefirió obviar el asunto. El ministro de defensa alemán y miembro de la nobleza, Karl Theodor zu Guttenberg, fue desposeído, en 2011, de su título de doctor —viéndose además obligado a dimitir de su cargo— al comprobarse que había plagiado la tesis doctoral, una tesis que escribió posiblemente por engreimiento ya que no la necesitaba para el desempeño de sus funciones. En una época que adora las transversalidades, los límites borrosos, el mestizaje y la interconexión, el parafraseo si no la apropiación indebida parecen un homenaje. Algo por lo que uno tendría que sentirse halagado. Como quiera que sea, habrá que saltar, como Montaigne, de capítulo para examinar si cabe hablar, y desde cuándo, de una Edad de la Mentira, después de haber visto que se está mintiendo y mucho en ciencia y literatura.

La bola del mundo

La tranquilidad de que sólo pueda ser el lechero quien, en las sociedades democráticas, llame de madrugada, tiene un efecto secundario poco deseable: el aburrimiento. Seguramente es preferible el aburrimiento democrático, es decir, el aburrimiento producido por la vida en democracia, al sobresalto de vivir en sociedades donde sólo llama de madrugada la policía política. O el terrorista. Con todo lo que eso significa, arbitrariedades, agresiones y represión en todos los órdenes, que exigen cuidarse y ponerse en pie de guerra en pro de los derechos más elementales. Las sociedades no democráticas trasudan el movimiento perpetuo. Por el contrario, las sociedades occidentales más progresistas viven anestesiadas. Los ciudadanos hacen dejación de sus derechos y prefieren no acudir ni siquiera a las urnas. La opinión pública —si es que hay opinión pública y no masa— se ve sacudida únicamente por catástrofes naturales —raras, suelen ser más propias de otras latitudes—, escándalos sexuales o algún crimen particularmente escalofriante. Nada más insólito que la coincidencia de un colapso económico y una erupción volcánica susceptible de paralizar el espacio aéreo europeo, como sucedió en Islandia el año 2010. Por lo demás, el ciudadano occidental vaca a sus asuntos bajo un horizonte absolutamente gris. Los días se suceden iguales y rutinarios sin ningún sobresalto que llevarse a la boca. Y, claro, el aburrimiento resulta contagioso. Por eso muchos pensadores se alegran la vida —y creen alegrar la de los demás— descubriendo constantemente edades por las que habría atravesado y estaría atravesando el género humano. Así, la modernidad —que estuvo vigente durante cerca de cuatrocientos años— se ha visto sustituida por la posmodernidad si no por una modernidad más blanda, tal vez líquida, o por la hipermodernidad, y eso en el espacio de tres décadas. Cabe presumir que la danza aún no se ha acabado. No parece sino que los pensadores sacan —como los modistos— cada temporada su colección a fin de garantizarse prestigio y ventas buscando a toda costa la originalidad. Poco importa que sus análisis cuadren rara vez con la realidad analizada, principalmente porque tratan de darles una proyección ecuménica cuando puede que funcionen, y no siempre, a escalas más restringidas. Basarse en la violencia de las ciudades dormitorio para extraer un principio general resulta válido únicamente en Francia —con lo que ya el principio pierde universalidad— porque sólo allí existen ese tipo de urbanizaciones más

parecidas a guetos. Lo mismo que resultan de dudosa generalización las extrapolaciones que se puedan obtener de la cultura norteamericana del centro comercial, dado que en Europa las ciudades se articulan en torno a su propio centro urbano, que es el que prima a la hora del ocio y la comunicación aún en el caso de se haya expandido una periferia de unifamiliares y adosados y abunden los híper. En consecuencia, mucho de lo que se quiere hacer pasar por el perfil de un mundo occidental —cuando menos algunos se ponen ese límite— que se bautizará con un nombre muy publicitario y rompedor, es sencillamente cuestionable. Más parece que por encima de tanta periodización atomizada sólo quepa hablar de que vivimos una fría —o caliente— Edad de la Mentira.

El siglo XXI podría haber comenzado en la isla de Iwo Jima. En efecto, la derrota de Japón puso fin a un s. XX que habría tocado el techo de la modernidad con los experimentos sociales y políticos que desencadenaron la Segunda Guerra Mundial y trajeron tanto el Holocausto como el exterminio estalinista. Pues bien, la famosa fotografía de los soldados norteamericanos clavando la bandera en una de las cumbres de la isla de Iwo Jima, todo un icono reproducido hasta la saciedad, era mentira. El acto espontáneo primitivo —sí, unos soldados clavaron la bandera en el monte Suribachi—, fue sustituido por una cuidadosa puesta en escena a cargo del fotógrafo Joe Rosenthal. ¿Cómo se iba comparar una banderucha atada a un palo con toda una bandera irguiéndose con su mástil gracias a un grupo humano compuesto según las reglas del arte? Las fotos de Auschwitz, que precedieron en unos meses a la de Iwo Jima, conmocionaron al mundo. Tanto, que muy pronto se alzaron voces para relativizar la existencia y el alcance de unos campos que jamás contaron con cámaras de gas ni hornos crematorios. Por lo que el icono más terrible del siglo XX —que era verdad, no como la foto de Rosenthal— se quiso convertir en mentira a impulsos de unos negacionistas que siguen igual de activos alentados, tal vez, por la devoción general hacia el mentir.

Montaigne aborrecía su época porque la encontraba corrompida por la falsedad. Hay diversas razones para creer que no se trató de un periodo excepcional sino que todo incita a creer que vivimos anclados en una Edad de la Mentira que habría nacido con el s. XX y su gran falacia del progreso por fin alcanzado. Lamentablemente el s. XXI no le ha puesto fin, sino que las cosas se han agravado debido a la entrada en juego de otras dimensiones. La aproximación más trivial a este preocupante estado de cosas pasa por una evidencia. El mundo no ha dejado de mentir. Y, si no lo ha hecho, como el número de personas y su esperanza de vida no deja de crecer, habrá que concluir que nunca ha habido más

masa de mentiras en circulación. Lo que constituye una verdad aunque sea de Perogrullo. Sin embargo, la intuición parece pedir algún razonamiento que mejore la simple constatación de la hipótesis. A la pregunta de si la mentira estaría en la base del periodo histórico que estamos viviendo se podría responder, para empezar, que no se trata una práctica denostada. Porque viene ya de antiguo. Desde que alguien se dio cuenta de que no se puede vivir en sociedad más que mintiendo. Aunque sea un poco. En efecto, existe un consenso generalizado a la hora de considerar que la sinceridad total en todo ámbito y circunstancia resulta nociva para la convivencia. Lo que implica un grado cero del engaño. A partir de ahí, los individuos se las han ingeniado para decidir por sí mismos hasta dónde pueden ser veraces. O hasta dónde pueden mentir por omisión. Asimismo han aprendido a jugar con la verdad, diciéndola a medias, por ejemplo, o utilizando enunciados que podrían ser veraces aunque de hecho no lo sean, práctica habitual de la publicidad y de los vendedores. Así por ejemplo, decir esta crema rejuvenece veinte años se halla al margen de la verdad, ya que tal vez podría hacerlo, pero no es ese aspecto el que está en juego porque nadie espera que rejuvenezca exactamente veinte años y no diecinueve o uno, sino que confía en que, por lo menos, no haga más vieja (o viejo). Es lo que el filósofo Harry Frankfurt considera «bullshit», es decir, un enunciado que se encuentra fuera de la verdad porque es indiferente a ella. La mentira piadosa sería, en activa, lo que la interdicción de la franqueza absoluta es en pasiva. Aún puede ocurrir que se deba mentir por obligación, como ocurriría en el ámbito de la diplomacia y de la política (asegurar que la gripe A es mortal puede resultar tan nocivo como decir que es inocua, aunque luego se lucren los fabricantes de una vacuna que, a la postre, no hizo falta, cosa que sucedió en 2008). El arte de la guerra es el arte de la mentira. El género humano ha descubierto con un asombro adánico rayano en el papanatismo las revelaciones de Wikileaks sobre documentos clasificados relativos a espionaje y conflictos bélicos. Pero muy pocos se han zambullido en los detalles. Demasiado esfuerzo. A lo sumo se han aireado los que más se prestaban al cotilleo

Pese a que no han faltado moralistas que se han revuelto, desde la Antigüedad, contra el acto de mentir —y Montaigne ocuparía una de las primeras filas—, no por ello ha dejado de practicarse. Se ha mentido y mucho en ciencia y literatura, lo hemos visto. Puede que el número de falsarios no sea estadísticamente determinante pero parece que hay esferas de la actividad humana que no deberían prestarse al engaño. Basta pensar en la comunicación. Mentira y periodismo parecen incompatibles. Pero no lo son en absoluto. Aparte de casos anecdóticos, como el del redactor del New York Times Jayson Blair que se

habría inventado reportajes a cada cual más espectacular, lo que motivó que le despidieran en 2003, y de todos aquellos —siempre minoritarios— de flagrante contradicción con los hechos, por desidia o malevolencia, existe una práctica universalmente aceptada, sesgar la noticia o editorializarla, que es una expresión más suave por eufemística. Se suele hacer para que lo noticioso encaje en la línea ideológica del medio del que se trate, y eso a partir del axioma de que la realidad es inaprehensible objetivamente. Aunque más parece una coartada que un axioma. La mentira en política —o, dicho de otro modo, la administración política de la verdad— alcanza niveles más profundos que el de admitir, o no, una crisis económica o ministerial. Los partidos políticos, base de las democracias actuales, siguen viviendo —sin confesarlo— del centralismo democrático, aquel invento leninista para promocionar la línea adecuada, no la más correcta. Un partido es una máquina que impulsa a quienes consienten más. Pero también a los que más ocultan, por miedo a malquistarse con la superioridad. Ya lo advertía Montaigne: «El oficio de servidor es referir fielmente las cosas en su integridad, tal y como han acontecido, a fin de que la libertad de ordenar, juzgar y elegir radique en el amo. En efecto, alterarle u ocultarle la verdad por miedo a que la tome como no debe, y que eso le empuje a una mala decisión y dejarlo, mientras tanto, en la ignorancia de sus asuntos, me parecía que corresponde a quien concede la ley no a quien la recibe, al tutor y maestro, no a quien debe considerarse inferior». Pues bien, cuando la verdad se abre paso desenmascarando a quienes han mentido en ciencia, literatura, prensa, economía (sin engaño, no habría negocios), diplomacia o política —ese paraíso de las filtraciones y los globos sonda—, aún le queda un refugio a la mentira, el cinismo. Con lo que nos encontramos ante un doble circuito, la mentira de ida —puede que hasta piadosa pero siempre necesaria— y la mentira de vuelta o cinismo. Lo que multiplica por dos la cantidad de mentira inicial. Así pues, la radiografía de la mentira comienza a precisarse. Se miente mucho sectorialmente. Y hay más sectores que nunca antes en la historia —¿soñó la Revolución Industrial con la mercadotecnia, la sociometría o la televisión, ese objeto que también surte noticias?—, por no mencionar que todos los sectores han alcanzado unas dimensiones ciclópeas. Los partidos políticos, por ejemplo, son un fenómeno universal e incluso los hay que se confederan internacionalmente. Al igual que los sindicatos. ¿Existe algo más desarrollado e invasivo que la publicidad? Sector por sector, individuo por individuo, de manera piadosa o por obligación e incluso por deseo expreso, la mentira alcanza, pues, unas proporciones colosales. Quod erat demostrandum.

Hay más. No convendría dejar fuera los amplificadores internacionales de la

mentira. Se debe entender por tales los diferentes organismos nacidos para la coordinación y, por ende, para minimizar —teóricamente— los impactos negativos tanto en el área política como la económica, pero que se han convertido en auténticas correas de transmisión del engaño. La ONU no pudo contener a Bush —hijo— que se moría por invadir un Irak que, a la postre, carecía de armas de destrucción masiva, aquella bonita mentira instrumental. Pero es que tampoco ha podido nunca enfrentarse a las alianzas —o servidumbres— que han tapado cosas como el genocidio en Ruanda o en los Balcanes y realidades como la saharaui o la de unos países árabes que comienzan a exigir democracia. En definitiva, la ONU ha tenido que cerrar los ojos a mentiras impuestas por los más poderosos —y sus aliados con gran peso estratégico en materias primas o geopolítica— que persiguen defender sus intereses en los rincones más insospechados del mundo. Aunque lo peor es que a nadie le interesa hacer nada para que la ONU funcione de verdad. Y eso es mentir y mentirse. Otro tanto ocurre con el FMI. Una auditoría interna le achacó el no haber sabido mostrarse implacable cuando la crisis económica repuntaba allá por 2007. Dicho de otro modo, los auditores le acusaban de haber puesto paños calientes a una realidad que ya se anunciaba insostenible. No es ninguna novedad, algo parecido ocurrió cuando se produjo la burbuja de las malhadadas puntocom, aquel Eldorado tan falaz como el creado por los conquistadores. Aunque posiblemente la actuación más mortífera del FMI haya sido su apuesta sin fisuras por el liberalismo económico. Apuesta en la que también han entrado el resto de las grandes plataformas, G7, G20, OMC y Banco Mundial. Desde luego, ninguna se ha atrevido como tal a sostener protocolos como el de Kyoto. Han dejado la decisión en manos de cada país y, claro, los más contaminantes lo han rechazado alegando que no está probada la tesis del cambio climático. Aunque así fuese, rebajar las emisiones de gases de efecto invernadero sería buena cosa para la humanidad en su conjunto y costaría menos que paliar las consecuencias que pudieran sobrevenir —y tal vez estén sobreviniendo— en forma de catástrofes. Claro que, si eso ocurre, resulta más barato socializar los costes apelando a la ayuda humanitaria internacional que invertir en la disminución de las propias emisiones. ¿Dónde están el FMI, el G7, el G20, la OMC y el Banco Mundial cuando se trata de promover el comercio justo o de evitar cosas como la deforestación, los vertidos incontrolados y el tráfico de basuras peligrosas, por no devolverles la pelota de una regulación automática de los mercados en la que creen con fe ciega pese a que nunca se detecta la cacareada autorregulación? Esconderse equivale a que prevalezcan mentiras como la de la pesca de la ballena con fines científicos que practican los japoneses. Y proyecta un modelo muy poco virtuoso en el que mirarse.

Aparte de estos amplificadores-espejo construidos por los rectores del mundo existen ciertas plataformas de a pie o de andar por casa, en las que se halla involucrada toda la ciudadanía sin darse casi cuenta. Entrar en la ciudad o en la Red es generalmente un acto involuntario. Se nace dentro. Bueno, a veces se elige pero cuando se es mayor. Poco importa, ser ciudadano del espacio urbano o virtual supone interacción. Y se puede afirmar sin lugar a dudas que nunca se ha interactuado tanto. Los encuentros en carne y hueso con el Otro han crecido exponencialmente. En primer lugar porque las ciudades se han multiplicado y han sufrido un desarrollo sin precedentes desde los años sesenta. Con sólo juntar la población de tres megalópolis —Ciudad de México, Tokio y Pekín— se rebasaría la que tuvo el Imperio Romano en su apogeo. Y, en segundo lugar, porque las costumbres han cambiado. Hoy por hoy cruzarse con alguien por la calle implica un intercambio de miradas. De modo, que se trata de una interacción más intensa que el simple coincidir en un espacio urbano propio de nuestros abuelos. Tal vez por ello se han desarrollado ciertos mecanismos de defensa tendentes a rebajar tanto la cantidad como la intensidad de la interacción, so pena de agotamiento. O de sentirse vulnerado. Rehuir rápidamente el contacto visual, encogerse, pasear con los auriculares puestos son otras tantas estrategias destinadas a disimularse ante el Otro o desentenderse de él. Se puede mirar pero no se aceptan las miradas de cierta duración si se dirigen principalmente a los ojos. En el ciberespacio conformado por el ordenador o el móvil, ese artilugio que materializa la disponibilidad absoluta y que se hibrida con el primero para situarnos ante el mundo, la elusión adopta otros modos. Porque la pantalla se está convirtiendo en los ojos de los demás. Y no precisamente debido a herramientas como la webcam, si no a la propia pantalla. La pantalla nos mira y miramos a su través. Interactuando con ella estamos, en última instancia, interactuando con alguien. Y las solicitaciones son tan constantes que buscamos instintivamente defendernos. Pese a que se nos interpele de diferentes maneras. Las hay amables —alguien nos requiere como amigos o nos manda mensajes—, otras son inocuas aunque cansas —el spam de los alargadores de pene o los remedios milagro— y unas cuantas son dañinas ya sea porque nos inoculan un virus o porque proyectan urbi et orbi una imagen nuestra calumniosa o degradante. El ciberacoso es una realidad tan repugnante como extendida. Pues bien, ante todos esos requerimientos de índole mentirosa —disimulan sus verdaderas intenciones para que el incauto trague el anzuelo—, y más si son agresivos, se busca correlativamente la protección del engaño: no me interesa (aunque en el fondo sí nos interese el chollo o el contacto), no soy ese, ¡a la papelera! Un caso privativo de interacción virtual es el que se produce en las redes sociales. Porque es el más embustero. Para empezar, todo el mundo

proyecta una imagen mentirosa de sí, no cuesta nada disimular un defecto e inventarse tres o cuatro virtudes y un rostro retocado por el Photoshop. Resulta mucho más fácil —y barato— que la cirugía estética (y moral). Incluso, y esto es mucho más peligroso, puede llegar a producirse el ocultamiento de las verdaderas intenciones. Lo que puede desembocar, en el mejor de los casos, en un desengaño amoroso y, en el peor, en la estafa, el estupro o la violación. Pero la doblez puede convivir con desdoblamientos más inocuos. Hay sitios en la Red donde ya no se funciona como uno mismo sino como un avatar, es decir como humo. Aunque el contacto directo en la calle —aquel mirar de Baudelaire en El Spleen de París (1869)— y el contacto a través de la pantalla del ordenador o del móvil no agotan los requerimientos. El ciudadano está expuesto igualmente a la videovigilancia —que puede amenazar la privacidad—, a las entrevistas —aunque sean de trabajo—, a las encuestas a pie de calle —o a tiro de teléfono—, a los teleoperadores —hay que mentirles por higiene mental—, al asalto de una televisión o emisora de radio, a los inspectores de hacienda… En contrapartida, cualquier ciudadano puede mandar cartas a los periódicos, tener su blog, intervenir telefónicamente en programas de radiotelevisión, editar sus memorias, presentarse a un casting, meterse en un reality show… En suma, los seres humanos occidentales tienen infinitas oportunidades de proyectar su imagen a requerimiento de otros o a requerimiento propio. Tantas como nunca había conocido la humanidad hasta finales del s. XX. Y proyectan la mejor imagen que pueden, disimulando los defectos —y las opiniones, ocultando los ingresos— y favoreciendo su mejor perfil. Puede que no sean mentiras graves pero son muchas. Lo que, unido al monto de mentiras sectoriales y a las prácticas de organismos que debieran actuar como espejos éticos, permite sacar una conclusión innegable. A fuerza de practicarse —en tantos ámbitos, modos y grados— se está produciendo una banalización de la mentira. Y eso tiene ya consecuencias morales evidentes. Porque diluyen el sentimiento de estar actuado incorrectamente. No se anda lejos de la confesión implícita del soy porque miento. O soy en el mentir. La verdad quedaría para momentos excepcionales, aunque no graves. Porque entonces será mejor mentir u ocultar la verdad. ¿Acaso la Ley no protege de las autoacusaciones?

Todavía habrá de sufrir la verdad un último ataque. Proveniente esta vez del mundo de la teoría y, quizás, de forma inadvertida o sin que quien ha emitido ciertas observaciones haya llegado a medir todas las consecuencias. En efecto, se critica a la modernidad por engañosa y, sin embargo, todo lo que se propone en su lugar, llámese posmodernidad, si no modernidad tardía, líquida o hipermodernidad superadora de todo lo anterior, tiene por base una mentira

estructural. Los pensadores de la era posmoderna achacan a la modernidad que predicara, por una parte, la autonomía del sujeto mientras, por otro, exigían que ese proceso de individuación estuviese tutelado porque las gentes carecían de la capacidad para gestionarla por sí solas. Se trataba, aseguraban los sabios modernos, de una etapa transitoria que finalizaría cuando los sujetos progresaran intelectualmente. Lo que ocurrió, en realidad, es que el progreso netamente humano —intelectual— no siguió el paso del progreso científico, técnico y económico, con lo que la autonomía personal parecía escurrirse de la cesta de la compra. De hecho, el proceso se colapsó en el s. XX con el advenimiento de las utopías sociales, sencillamente porque habían ligado la soberanía individual a la emancipación colectiva ya fuera étnica o de clase. Mediante un proceso de alquimia sociopolítica, la depuración constante de los elementos aglutinados en la masa conseguiría el precipitado ideal del superhombre, es decir, el grado máximo alcanzable en el proceso de individualización. La paradoja totalitaria radica precisamente en postular la autonomía personal colectivamente: se es más individuo conforme se es más grupo, un grupo que se ve sometido a un proceso constante de autolavado y eliminación de los elementos retardados y retardatarios. Así pues, los pensadores posmodernos tienen toda la razón cuando arguyen que la modernidad no trajo la autonomía al sujeto. Lo que ocurre es que la autonomía completa tampoco puede conseguirse desde los postulados de la posmodernidad o modernidad blanda, o líquida. O no tan significativamente como para asegurar que el sujeto no está tutelado. La propia dinámica del aburrimiento civil en las democracias expresaba, lo hemos visto, un desentenderse de la tutela del Estado. Los pensadores posmodernos habrían entendido, pues, que los sujetos estaban rompiendo por sí mismos sus anclajes con respecto a quienes venían tutelándolos tradicionalmente. Lo que representaba, aunque fuera por dejación, un avance en materia de autonomía personal. De hecho, suponía un cambio de paradigma. Porque se estaba rompiendo con cualquier forma de control. Los políticos, junto con los ideólogos que los justificaban —muchas veces desde los púlpitos pero también desde la tribuna—, eran los encargados del amparo durante la modernidad. Pues bien, eso ya formaría parte del basurero de la historia. Sólo faltaba afianzar el paso dado. ¿Cómo? Ampliando los grados de libertad a partir de las libertades formales propias del Estado de Derecho. Ésa era la consigna, asegurarse la libertad personal en todos los ámbitos. Y contra otro tipo de valores que parecían más propios del pasado: la abnegación y hasta una solidaridad que podía resultar castradora a fuer de haberse mostrado frustrante.

La libertad posmoderna se entendería como una capacidad de elección ilimitada

en ámbito y grado. Y se sustanciaría en movimientos de emancipación continuos —¿para qué podría servir una libertad en potencia?—, movimientos que, en contrapartida, reafirmarían al sujeto al hacer precisamente visible ante los demás y ante sí mismo su derecho a optar. El espectro de la libre elección sería tan amplio que no dejaría fuera lo negativo ni lo que no es apropiado o bueno para el individuo. En la libertad posmoderna cabrían, pues, el derecho a equivocarse y también a la autodestrucción. Por regla general, el sujeto se moverá entre ambos extremos aventurándose al primero y descartando en lo posible el segundo, aunque sin rechazar por completo las prácticas de riesgo. Con la particularidad de que tendrá que escoger acciones de perfil bajo ya que las más valiosas, como las puramente altruistas o las que tienen por objeto fines nobles, han que ser a la fuerza más ocasionales pero no porque el número de posibles fines sea finito —que lo es, lo mismo que la capacidad de entrega— sino porque ponen en marcha unos resortes que parecen tirar del lado contrario a lo que se entiende por actuar libremente, sin cortapisas. La consecución de fines valiosos suele ir acompañada de algún grado de renuncia de sí y comporta, además, riesgos de frustración, estados ambos poco conformes con las experiencias de libertad plena. Por lo que, aparte de los actos de escasa trascendencia y algunos muy raros de mayor proyección, el sujeto sólo podría entregarse profusamente a las opciones que, en última instancia, girasen sobre él mismo o le tuvieran como objeto en una especie de dinámica de singularización. Así, se le abriría todo un horizonte en cosas como el gusto, la propia imagen, las preferencias sexuales, los amigos, las ideas, etc. Se trataría, por tanto, de un campo bastante vasto pero sobre todo muy gratificante en la medida en que actuaría sinecdóquicamente, es decir, procurando la sensación de que, al ser libre en una parte, se es libre en todo. Sin embargo, existe una pega, tampoco eso resulta fácil. Para empezar, es una falacia que exista la igualdad de oportunidades, es decir que todos los seres humanos —occidentales— puedan lanzarse a la carrera de obtener lo mejor para sí en las mismas condiciones. Ni todas las medidas compensatorias del Estado del Bienestar pueden limar, no ya completamente sino en parte significativa, las ventajas de la buena cuna. El dinero puede que no dé la felicidad pero se necesitan recursos para mantenerse vivo, es decir, con opciones a ejercer el derecho a ser libres. Y, salvo excepciones, quienes carecen de fortuna han de procurarse alguna mediante el trabajo. Dejando aparte el derecho a equivocarse —que lleva al abandono de la escolarización y, en el mejor de los casos, al ingreso en un mundo laboral precario o, en el peor, a la marginalidad y la autodestrucción—, ni siquiera quienes han escogido un trabajo de manera vocacional están seguros de poder ejercerlo. Principalmente porque no existen ya trabajos sino el trabajo en abstracto. Acceder al mercado laboral pasa de

manera creciente por someterse a la movilidad y al nomadismo. Uno irá donde haya faena y para realizar lo que toque. Sólo en la cúspide de la pirámide algunos humanos consiguen desarrollarse y obtener satisfacción de su vida laboral. Para los demás queda el andamio, la cadena de montaje o la oficina, trabajos despersonalizados de por sí y absolutamente intercambiables. Los manuales de autoayuda invitan un tanto simplista por no decir cínicamente a mostrarse positivo y ambicioso —«Atreverse a soñar»— pero la tendencia apunta a que el oficinista de hoy en Cuenca pueda ser el encofrador del mañana en Stuttgart. Los oficios artesanales, que se basaban en la perfección y el disfrute, están condenados a la obsolescencia salvo contadas excepciones. Así pues, aunque no existiera la precariedad en el trabajo, sólo un pequeño porcentaje de la población activa habrá podido desarrollar de manera satisfactoria y duradera su libertad de elección laboral. Con la no desdeñable ventaja de tener unos ingresos más que aceptables. Por mucho que repugne a nuestros sentimientos de libertad, nadie, ni siquiera los muy ricos —por lo menos de manera continuada (muchos herederos han dilapidado fortunas familiares de lo más sólidas)—, puede sustraerse al castigo bíblico de ganarse el pan con el sudor de la frente. A partir de aquí el proceso se precipita. Aunque se quiera identificar la posmodernidad con el consumo, y la hipermodernidad con el hiperconsumo, para consumir hay que tener con qué.

Lipovetsky encuentra que la posmodernidad no es más que una época de tránsito, un momento pasajero entre la modernidad y la hipermodernidad. Lo asegura en Los tiempos hipermodernos (2006). Con todo, la lógica de la moda, que detectaba como característica constituyente de la era posmoderna, no habría perdido fuerza en la hipermodernidad. Al contrario, seguiría vigente. Por lógica de la moda, Lipovetsky entiende una dinámica consumista de «lo efímero, la renovación y la seducción permanente», es decir, una tendencia que persigue la revalorización continua. Pues bien, el consumo que ya estaba en la raíz de la sociedad conformada según la lógica de la moda —«El universo del consumo y la comunicación de masas se presenta como una fantasía, un modelo de seducción y de movimiento incesante cuyo modelo no es otro que el sistema de la moda»— será el que en su exacerbación —el hiperconsumo— ha traído los tiempos hipermodernos. Ahora bien, Lipovetsky detecta que el deseo de novedad y la tentación sistemáticas, propios de la moda, coexisten en la hipermodernidad con el sentimiento de miedo por un futuro que se antoja precario y amenazador tanto en lo personal —inseguridad en el empleo, preocupación por la salud y la vejez— como en lo colectivo —riesgos medioambientales y terroristas— que se tratarían de paliar mediante el recurso a un frenesí hiperactivo —en el trabajo,

consumiendo salud, implicándose a favor del medio ambiente— que estaría destinado a borrar, en lo posible, los nubarrones del horizonte. ¿Paradojas? Poco importa. Los análisis de Lipovetsky no van más allá de la constatación —barroca, atomizada, torrencial en detalles— de una libertad sin límites que, en el caso de los tiempos hipermodernos, introduciría la cautela y el miedo al futuro en la ecuación. Existen unos factores exteriores que suscitan reacciones adscribibles al campo de la libertad. Así pues, la hipermodernidad sería una modernidad en la que, en vez de la creencia en el progreso ilimitado, se tomaría conciencia del tiempo como —posible— amenaza. Pero ya hemos visto cómo esa visión de la modernidad ya había caído en desuso con las crisis del s. XX. Y no se debe olvidar que la idea de progreso moderna se entendía fundamentalmente en lo personal, como ganancia de autonomía. Lipovetsky se limita, pues a levantar acta, de cierto malestar pero parte de la convicción de que el tutelaje —normativo, estructural— no existe. Es más, achaca a esta ausencia de tutela las zozobras del sujeto en una curiosa volte face: «Cuanto menos nos ordenan las normas colectivas en relación con los detalles, más parece tender el individuo a la debilidad y la desestabilización», es decir, cuanto menos tutoría —¿pero no se trataba de conseguir la autonomía genuina?— más inseguridad. Cabe preguntarse cómo casa esa ausencia de tutelaje «en los detalles» —las estructuras del Estado y las libertades formales no pueden ser contestadas o se entraría en otro tipo de sociedad— con el sentimiento —y Lipovestky lo tiene— de que los tiempos hipermodernos no son más que otro estadio de la modernidad.

Sólo cabe concluir, contra Lipovetsky —pero también contra muchos pensadores posmodernos por no decir todos— que la tan cacareada liberación del tutelaje no habrá sido tal. Los seres humanos estarían gozando en la práctica de una autonomía de tan baja ley como la que los pensadores posmodernos —y Lipovetsky— detectaban en la modernidad. Si antes, decían, eran los poderosos —ayudados por los sabios— quienes paternalistamente administraban la autonomía de la gente común aduciendo que no podrían gozar plenamente de ella hasta que adquiriesen la formación —el progreso— suficiente, ahora las tornas son más cínicas en la medida en que nadie parece ejercer tutela alguna sobre la autonomía personal. Salvo el mercado. Se está diciendo que nunca los seres humanos (occidentales) habrán sido más libres. Y formalmente es cierto. Pero también es verdad que nunca habrán sido más dependientes, por cuanto han decidido encerrarse en el círculo del yo prescindiendo, o haciendo dejación, de las herramientas —pocas, es cierto, y precarias— de control sobre la parte que les tutela, en nombre del no compromiso. O del compromiso en acciones cuyas

consecuencias directas sobre su autonomía personal son muy limitadas por cuanto no se atacan directamente a lo que tienen encima y alrededor, su entorno sociopolítico. Combatir el hambre en el mundo, por mencionar alguna de las acciones más nobles, ya que no faltan ONG con fines de lo más peregrinos —amar al gato o las nubes—, resulta admirable y denota una calidad moral que tal vez creciera si fuese acompañada por la implicación del sujeto en favor del colega de trabajo injustamente despedido. Lo que pone de manifiesto que la libertad tous azimuts resulta cuando menos difícil, pero también que se trata de una nana susceptible de adormecer cualquier repunte de incomodidad. En resumidas cuentas, la banalización de la mentira, por un lado, nos podría estar volviendo más mentirosos, mientras que la idea de libertad personal absoluta, o más completa que en épocas pretéritas, por otro, nos estaría hundiendo en el autoengaño. ¿Son razones suficientes como para declarar que vivimos en una Edad de la Mentira? Probablemente. Pero la constatación no nos lleva a ninguna parte, como tampoco le llevaba a un Montaigne harto de soportar su Edad de la Mentira contemporánea. Puede que sea verdad que vivimos sobre un trasfondo de mentira de proporciones colosales pero también es cierto que sobre él destacan valores más positivos. O más halagüeños. Aunque también hay quien habla de que estaríamos inmersos en una Edad del Miedo. Se podría, en todo caso, hablar, pues, de una Edad de la Mentira como se habla de las eras geológicas, como una etiqueta que encierra realidades múltiples y diversas. El imponente apelativo de Jurásico esconde realidades muy divertidas, como los dinosaurios. Una cosa está, desde luego, clara, no parece que vaya a venir una Edad de la Verdad ni la más fabulosa de Acuario, dadas las fuertes ventajas que parecen obtenerse —y en todos los órdenes— del mentir. Pero, ojo, ya lo avisó Montaigne: «El primer rasgo de la corrupción de las costumbres es el destierro de la verdad». Con lo que más valdrá irse tapando las narices. O cambiar la máscara por la mascarilla. No la de belleza sino la quirúrgica o antigás.

Conciencia por conciencia, ¿conciencia al cuadrado?

Quizá con mucho sentido común, Montaigne, pese a escribir todo un artículo con el inequívoco título de «La conciencia», no da una definición positiva y explícita de ella. Pero la sitúa en el centro del ser, como testigo. Un testigo implacable. Muchos años después, el Père Ubu —la criatura follona y amoral de Alfred Jarry — tendrá en cuenta eso, que la conciencia puede ser un testigo incómodo e insidioso, y procederá a extirpársela para encerrarla en una maleta, de donde la deja salir de tanto en tanto para que se explaye o se oree porque, de hacerle caso, nada. Sin embargo, no hay maleta que valga para la conciencia de Montaigne. Se impondrá, para lo bueno y para lo malo, por mucho subterfugio que utilice su propietario. Así, aflorará en el trasgresor para denotarle como culpable corroyéndole: «La maldad fabrica tormentos contra sí misma», por lo que el malvado acabará trasluciendo sus maldades por ocultas que estén. Al contrario, la buena conciencia confiere aplomo y seguridad, emite buenas vibraciones. Montaigne está capacitado para saberlo porque se considera propietario de una excelente conciencia: «Puedo decir que he andado a través de numerosos peligros con paso mucho más firme gracias a la secreta certeza que tenía mi voluntad y a la inocencia de mis intenciones». Macbeth, en cambio, como pertenece a la estirpe de los malvados, lleva clavada la culpabilidad en el sueño. Como una daga, o un escorpión que se lo devorase: «¡No dormirás más! Macbeth ha asesinado el sueño». Sí, Macbeth es un individuo con graves problemas nocturnos. Al asesinar al rey, se asesinó como durmiente pero es que será otro sueño, el de creer que el bosque de Birnam no podrá moverse de sitio, lo que acabará con su condición de rey al integrarle en el sueño definitivo de la muerte. Por algún extraño motivo, la conciencia parece tener predilección por las áreas cerebrales del sueño. Se infiltra en ellas provocando insomnios espantosos. Lara, el personaje de lord Byron, se pasará las noches en vela arrastrando los pies por la inmensidad vacía de su castillo: «¿Por qué no duerme a la hora en que todos los demás seres se entregan al sueño?». Raskolnikov tampoco podrá dormir después de haber perpetrado un homicidio que imaginaba como un experimento sin consecuencias. Sólo conseguirá conciliar el sueño en el catre de la penitenciaría, es decir, una vez ha sido sancionado por su acción y se coloca en el camino de redimirse. A modo casi de broma, Dostoievski sitúa el inicio de la redención del asesino en el trabajo, como si las veleidades nihilistas de

Raskolnikov hubieran procedido de su ociosidad: «Estaba enfermo desde hacía algún tiempo, pero ni los horrores de la prisión, ni los trabajos forzados, ni la alimentación ni la cabeza rapada, ni las ropas harapientas le habían abatido. ¿Qué le importaban aquellos sufrimientos y aquellas torturas? Por el contrario, se sentía feliz trabajando. Una vez agotado físicamente, al menos tenía algunas horas de sueño tranquilo».

También están las manos. Shakespeare inaugura precisamente con Macbeth el largo camino de las manos sucias: «¿Qué manos son ésas? [...] ¿Todo el océano inmenso de Neptuno podría lavar esta sangre de mis manos? ¡No! Más bien mis manos colorearían la multitudinosa mar, volviendo rojo lo verde». Sartre escribió un drama con título no cabe más expresivo Las manos sucias (1948). De hecho, se trata de una expresión proverbial. Hay quien tiene las manos limpias como otros las tienen sucias. Pilatos se las lavó para escenificar su desistimiento. Pero el propio hecho de que escogiera lavárselas llevaba implícita la idea de suciedad y, por consiguiente, de falta. El poder ensucia, de ahí el título Las manos sucias, si no es que para conseguirlo hay que ensuciarse. Lo dice un personaje del drama y no uno cualquiera, sino el portavoz de la línea del Partido es decir, el trasunto de un Sartre empotrado por aquel entonces en el marxismo: «La pureza es el ideal del faquir y del monje. Vosotros, los intelectuales, los anarquistas burgueses, utilizáis la pureza como pretexto para no hacer nada. No hacer nada, permanecer inmóvil, apretar los puños, llevar guantes. Yo tengo las manos sucias. Hasta los codos. Las he hundido en el fango y en la sangre. ¿Y qué? ¿Piensas que se puede gobernar limpiamente?». A una escala más doméstica, pero con fuerte proyección social, Ugo Betti trae también a colación las manos en Corrupción en el Palacio de Justicia (1944). Cierto magistrado corrupto no puede evitar frotárselas compulsivamente en un gesto inconsciente de enjabonárselas. Y eso hasta que decida limpiárselas de verdad autoinculpándose, cosa que sucederá más allá de la caída del telón. Aunque, a veces, hay quien se ensucia algo más que las manos. La corrupción moral del joven Dorian Gray se irá plasmando curiosamente en algo externo, un retrato. Claro que, el único que puede captar la metamorfosis es el propio retratado. Todo un acierto de Oscar Wilde. ¿No sería demasiado fácil que el alma del hermoso Dorian estuviera expuesta a los ojos de los demás? Por el contrario, todos cuantos le rodean verán, en cambio, el rostro siempre juvenil y bello del muchacho. Sólo él, dueño de la conciencia-retrato, podrá observar el proceso degenerativo y sufrir. Sufrir. Porque, como muy bien concluye Montaigne, al meditar sobre este tipo de situaciones, y eso sin hacer distingos entre la vigilia —el lugar de la suciedad en las manos— y el sueño, el atroz paraje del insomnio: «A la vez que uno se

complace en el vicio, se engendra una desazón contraria en la conciencia, que nos atormenta con muchas fantasías penosas, despiertos y dormidos».

¿Será siempre así? Desgraciadamente parece que muchos malvados empedernidos, por grande que su grado de maldad, desconocen los remordimientos. Parece, porque resulta muy difícil colarse en la conciencia ajena. Una cosa está, sin embargo, clara, la gente corriente puede convertirse sin remordimiento alguno en malvada a poco que se den las condiciones necesarias. ¿Cuáles son? Las que procuran la deshumanización del otro. En cuanto el distinto —o el adversario— pasan a ser animales —un cerdo, una alimaña, un infrahombre— u objetos —un número, una enfermedad— no hay conciencia que valga, se queda en suspenso. Sólo suele salir de la maleta para gratificar al sujeto felicitándole por lo idóneo de su conducta. ¿No consiste lo correcto en suprimir lo dañino, ya sea una serpiente o ya un cáncer? El recorrido metafórico de la deshumanización es muy ancho, pero no ajeno. Eso sí, requiere de un trabajo previo de ideologización. Porque sólo mediante cierto esfuerzo teórico-práctico, que incluye el recurso a ciertas tradiciones acerca de cómo se debe ser, puede llegarse a la conclusión de que un judío es una rata. O que un policía es un txakurra, un perro. Sólo hay un individuo que haya sido capaz de convertirse en un bicho sin ayuda ajena. Más concretamente en un escarabajo, Gregorio Samsa. ¿Y por qué lo hace? Para ofrecerse seguramente como espejo en el que los demás puedan contemplar lo fácil que resulta excederse con el otro. En efecto, el entorno familiar de Samsa acaba sintiendo repugnancia por alguien que sigue siendo, sin embargo, el mismo aunque tenga la forma de un coleóptero. Samsa, en tanto que escarabajo, se alza como el opuesto de Dorian Gray en tanto que retrato. Porque, mientras el segundo tiene un alcance individual y privado, el primero posee uno público y notorio que advierte sobre los riesgos que implica considerar, de pronto, distinto al que no continúa siendo más que un igual. Ocurrió con las brujas. La creación del concepto bruja es previa a la realidad de la brujería, como la historia ha puesto de manifiesto. Una vez admitido que las brujas existen, no debería resultar difícil descubrirlas mediante distintas técnicas, como la de encontrar la pata de sapo que llevan en el iris, o a través de las denuncias —inducidos cuando no forzadas mediante tortura— de los convecinos con quienes se ha podido tener alguna rivalidad. En cuanto le colgaban a quien fuera el sambenito de brujo o bruja, lo convertían en el escarabajo que daba repugnancia y que mejor era exterminar, incluso por su propio bien. Así ardió Europa entre los siglos XII y XVII, todo para que el fuego demostrase, siglos después, que nunca hubo nada parecido a la brujería, sino inocentes asesinadas en nombre de un principio. Porque basta con convencerse de la maldad del

distinto para que no cause ningún escrúpulo exterminarlo. Desde luego, los totalitarismos han llevado este axioma hasta sus últimas consecuencias. El grupo se cohesionaba, y salía fortalecido, en torno a una idea muy precisa de bien que pasaba precisamente por la supresión del otro. ¿Apatía moral? No, inversión de valores. Convencerse activamente de que era bueno hacer el mal, un mal que, a fuerza de ser autodepurativo y cohesionador, se convertía en bien. Una vez desvanecido el sortilegio, no quedó más recurso desculpabilizador que ampararse en la ignorancia, la obediencia debida y la presión del grupo. Que es lo que hicieron los alemanes nada más perder la guerra. Porque sólo eso pudo sacarles del sueño de la razón, la derrota. No fue un acto voluntario sino una sacudida externa (y obligatoria) la que les hizo salir del espejismo. Por cierto, la propia banalidad del mal —en tanto que no producido o no sujeto a mecanismos perversos que deparen alguna clase de satisfacción morbosa— se explica por el hecho de que fuera tomado por un bien o, como mínimo, por un no mal, y no porque lo perpetraran idiotas morales. Claro que, para alcanzar ese estadio la sociedad alemana —con sus mandamases a la cabeza— debió emplearse a fondo en dos frentes, el del adoctrinamiento y el del autoconvencimiento. Como es sabido, el régimen nazi puso al servicio de la transformación de los ciudadanos en súbditos técnicas de propaganda nunca antes vistas que obtuvieron resultados espectaculares. Pero hacía falta que el receptor trabajara simultáneamente a fondo sobre su conciencia a fin de conseguir que el vecino, el colega de trabajo o el familiar, dejaran de ser personas para convertirse en virus nocivos para el cuerpo social. Y, claro, una vez se tienen en frente miasmas, su aniquilación no pasa de ser un acto médico necesario. Higiene en estado puro. Y asepsia: eliminar la plaga debía ser un acto tan aséptico como anodino. Nada de autos de fe públicos ni derramamientos de sangre, sino gas y cremación en reductos ocultos e industrializados.

Montaigne también conoció la realidad del desprecio hacia quien, siendo estrictamente igual, era distinto por ideología. En efecto, los seguidores de Calvino fueron tachados, en su tiempo, de hugonotes, un neologismo despectivo que los católicos adoptaron para disminuirles y que, según cierto erudito de la época, provendría de una moneda insignificante de los tiempos de Hugo Capeto. Pues bien, a esas guerras entre católicos y hugonotes dedica Montaigne las primeras líneas de «La conciencia» haciendo hincapié precisamente en lo contrario, a saber, en lo poco diferentes que son los contrincantes: «Y lo peor de estas guerras es que las cartas estén tan mezcladas, pues el enemigo no se distingue de ti por ninguna señal clara ni de lengua ni de apariencia, al hallarse criado en las mismas leyes, costumbres y ambiente, por lo que es difícil evitar la

confusión y el desorden». Claro que, de rebote, Montaigne parece evocar ahí las distinciones —¿los estigmas?— que suelen caracterizar a otra clase de adversarios. Porque no siempre es el fondo ideológico el que se usa para menoscabar a quien se quiere agredir. En los casos de malos tratos domésticos, la construcción de la imagen empequeñecedora de la futura víctima se consigue mediante el recurso a unas costumbres envilecedoras nunca cuestionadas, pero también, según los expertos, a las propias experiencias personales traumáticas. Por una retorsión de los valores anclada en tradiciones que se consideran obsoletas a nivel general —«La mujer, la pata quebrada y a casa», «En mi casa mando yo»—, el maltratador —apoyado en lo que ha visto o sufrido en su propia carne cuando era niño— cree que tiene derechos inalienables sobre su pareja o su prole de la misma manera que los tuvieron sobre él. Y se limita a ejercerlos por el bien de los maltratados. No pega por gusto sino por afán propedéutico. Luego, algunas veces, mata. Pero sólo a la pareja. O a ésta y a los hijos, o únicamente a sus hijos, en una repetición de la conducta de Medea y Filomela. Porque la venganza está detrás de su violencia mortal. El maltratador pasa a la fase asesina cuando cree estar vengando un agravio que se le hace. Por ejemplo, el de abandonarle. O el de perderle el respeto. Desmontar esos mecanismos morales que sus usuarios creen provenientes del acervo popular exige un trabajo a larguísimo plazo. Porque, para empezar, cada víctima es un nuevo maltratador en potencia. Y no es cosa baladí. Hoy en día los malos tratos causan más víctimas que los accidentes de tráfico si se computan las secuelas físicas, los traumas psicológicos y la desestructuración familiar. Con la particularidad de que este tipo de accidentes suelen producirse en el hogar, es decir, en el espacio que sirve —o debería servir— de protección ante el mundo. Y por eso resultan especialmente repugnantes. Amén de difícilmente evitables. ¿Cómo prevenir el comportamiento de un sujeto contra aquellos a quienes se supone que ama? Una cosa es cierta, el aparataje jurídico-policial resulta insuficiente. Ante todo, porque la Ley sólo puede caer sobre quien ya ha hecho algo. Algo que generalmente resulta ya irreparable. Pero es que, además y desgraciadamente, las medidas de protección resultan demasiado costosas como para hacerlas extensivas a todas las mujeres amenazadas. Por no mencionar que son a veces estas últimas las que, o no denuncian, o se arrepienten de haberlo hecho, invalidando así las posibles actuaciones judiciales. Y lo hacen porque ceden, con demasiada frecuencia, a las artes seductoras de sus embaucadores, pero generalmente porque no pueden rehacer su vida fuera del domicilio familiar, debido a la ausencia de ingresos. Se mire por donde se mire, las dos líneas de actuación destinadas a cambiar la tendencia resultan costosas. Una en tiempo, educar a los niños en valores es una operación larga, y otra en dinero, ya que

pasaría por garantizar la protección al mismo tiempo que se facilita el acceso de las mujeres al empleo. Y ninguna parece factible. La segunda porque, al margen de la coyuntura económica, el Estado del Bienestar tiene demasiadas prioridades y cuenta cada vez con menos recursos, al punto de que se le está desvaneciendo el apellido. Y, la primera, porque se está educando, no con el entorno familiar, sino, muy frecuentemente, a pesar de él si no contra él, y es a través de esa discontinuidad entre la casa y el aula por donde pueden colarse las corrientes que alimentan la violencia doméstica.

Si Hannah Arendt habló de la banalidad del mal a raíz del juicio contra el genocida Eichmann, fue porque Eichmann no obedecía a la tipología del monstruo carnicero —tipo Gilles de Rais o el ficticio Hannibal Lecter—, sino porque se trataba de un tipo normal que, a lo sumo, obedecía órdenes. Aunque no parece que asesinar en masa tenga por origen la sumisión a la cadena de mando, como arguyó Eichmann y con él muchos de los juzgados en Núremberg. Desde luego, Hannah Arendt tampoco lo creía. Se mata industrialmente porque se ha deshumanizado al otro, pero, y aquí es donde cobra sentido la observación de Arendt acerca de la banalidad del mal, no porque uno mismo se deshumanice. El retrato robot de los asesinos nazis los presenta como esposos y padres amantísimos que disfrutan de la cultura, sienten la amistad y la camaradería y nunca harían daño a una mosca. Son tipos corrientes y molientes. Como los maltratadores. En efecto, los victimarios de violencia machista serían incapaces de hacer el menor daño fuera del círculo familiar. Eso es lo chocante. Tanto los genocidas como los maltratadores domésticos parecen individuos absolutamente banales. Sólo que, en determinadas condiciones, pueden convertirse en monstruos. Esta inconsistencia en el ser ya le llamó la atención a Montaigne: «Quienes se dedican a examinar las acciones humanas, en nada encuentran tantas dificultades como a la hora de asociarlas y presentarlas bajo el mismo lustre. Suelen, en efecto, contradecirse de forma tan extrema que parece imposible que provengan del mismo lugar». Dicho de otra manera, las acciones de un individuo determinado son moralmente tan distintas en el espacio y el tiempo, que parece mentira que provengan del mismo sujeto. Puede ocurrir incluso que se produzca un desdoblamiento de la personalidad, sólo que aquí entra ya la patología. En la novela de Stevenson, el doctor Jekyll y mister Hyde coexisten en el mismo individuo como expresiones del bien y del mal. Pero hay que adelantar que no se trata de una oposición entre la racionalidad y la irracionalidad, pese a que Hyde aparezca como un sujeto apasionado, vehemente y desinhibido, porque, según el narrador, el mal exacerba la inteligencia de míster Hyde, que es quien lo vive o padece. Podría haber una moraleja en el

hecho de que el desdoblamiento del doctor se produzca como consecuencia de un experimento científico —y seguramente la hay, porque Stevenson estaría alertando sobre los peligros del positivismo—, sin embargo, no la hay en el terreno moral. Jekyll se limitará a poner fin al experimento cuando perciba que se le va de las manos, cosa que ocurre cuando Hyde comete un asesinato. Jekyll, o la conciencia que planee por encima de él y de Hyde, o subsuma a sus dos manifestaciones. Porque si algo evidencia el relato de Stevenson, es que Jekyll y Hyde no son extraños el uno al otro. Como quiera que fuere, será la fase Jekyll la que mate a Hyde, matándose inevitablemente al mismo tiempo, porque hay una conciencia que no puede admitir su lado oscuro. O, lo que es lo mismo, no puede tolerar la inconstancia e inconsistencia del ser.

Don Quijote es el primer personaje de novela —de la primera novela, además— que sufre un… ¿desdoblamiento? Al menos así lo parece. El apacible hidalgo manchego don Alonso Quijano ve cómo las lecturas toman cuerpo en él bajo la forma del caballero don Quijote de la Mancha. Imbuido de esta personalidad, se lanzará al mundo para resucitar la caballería andante en un ejercicio absoluto de anacronía o de ucronía, pues, no sólo no existe ya algo como eso, sino que tampoco es seguro que haya existido, al menos, tal y como él lo concibe. En realidad, más que desdoblamiento habría que hablar de inconstancia del ser, por utilizar el término de Montaigne. Con un matiz, la inconstancia se dará por partida doble. En primer lugar, cuando don Quijote tome el relevo de don Alonso Quijano sólo que, a diferencia de lo que les ocurría a Jekyll y Hyde, no hay migración constante de uno a otro. El hidalgo se convierte en paladín de la caballería sin vuelta atrás. Al menos hasta su lecho de muerte. La segunda inconstancia es de ida y vuelta y funciona a intermitencias. En efecto, el entorno de don Quijote y todos los individuos con quienes se encuentra a lo largo de sus aventuras, le consideran loco. Pero muchos observadores se admiran de que, para estar loco, da sobradas muestras de ingenio y sensatez. Locura y sensatez coexisten en él pero tiene cada cual su momento. Con la particularidad de que los desvaríos de don Quijote son absolutamente racionales, siguen una lógica impecable. Siempre habrá un mago que ha transformado los gigantes en molinos sólo para arrebatarle la fama. Finalmente, don Quijote recuperará en el lecho de muerte la cordura para arrepentirse de las niñerías que hizo cuando se echó a los caminos. Y este arrepentimiento nos desvela que, quien ya es don Alonso Quijano, da muestras de saber, por alguna clase de milagro sicológico, que fue, durante un tiempo, el de la Triste Figura y el Caballero de los Leones. Aunque este atisbo de ser otro ya lo tuvo cuando era don Quijote. Sucedió al salir de la cueva de Montesinos. Don Quijote desciende a la sima y regresa al cabo de tres

días —dice— cuando, en realidad y según el testimonio de Sancho Panza, ha permanecido dentro media hora. El anacoluto temporal envalentona al escudero, que intentará rebatir todo cuanto refiere don Quijote acerca de la visita al antro. El de la Triste Figura no sabe qué hacer. Porque, si niega que sea verdad cuanto dice haber visto y vivido, se le desmoronará el mundo de la caballería andante que constituye su razón de ser. Pero, si admite que es verdad cuanto ha visto, tendrá que aceptar que el mundo de los caballeros y sus damas es tan cutre —una Dulcinea que le pide poco menos que limosna, una Belerma que guarda el corazón de su amado en salmuera como si fuese un bacalao…— y tan ridículo, que no merece la pena ser vivido. Don Quijote, se ve atrapado, pues, en un doble vínculo: diga lo que diga, todo le resultará pernicioso. Así que saldrá de él muy elegantemente negándole a Sancho la mayor: lo que ha vivido en la famosa cueva es una verdad que no puede estar al alcance de los ignorantes: «Como no estás experimentado en las cosas del mundo, todas las cosas que tienen algo de dificultad te parecen imposibles».

Pues bien, el doble vínculo es una situación estudiada por el antropólogo Gregory Bateson, que fue quien acuñó el término. Curiosamente, el primer ejemplo de doble vínculo propuesto por la Wikipedia al redactar estas notas decía: «¿Has dejado de pegar a tu mujer?». Como se ve, contestar afirmativamente resulta igual de nocivo para el interpelado que hacerlo con el no. La única alternativa que se le presenta, en el caso de que no sea un maltratador, pasa por salirse del bucle comunicacional —«Yo nunca he pegado a nadie y menos a mi mujer»—, acto nada fácil cuando la relación de los interlocutores es jerárquica, está muy deteriorada o el bucle resulta particularmente retorcido. En última instancia el doble vínculo consiste en emplazar, en una sola orden, a que el interpelado realice dos actos contradictorios y, por tanto, mutuamente excluyentes. Es mérito de Bateson haber incorporado al baúl de las relaciones humanas herramientas procedentes del mundo de la informática. Por ejemplo, los mecanismos de retroalimentación, para lo que habría seguido la estela de Jurgen Ruesch. Pues bien, el pensador francés Edgar Morin —La identidad humana (2001)— realizará precisamente una aproximación a la conciencia en términos de retroalimentación. El yo sería capaz de proyectar un segundo yo con el que mantener un diálogo, lo que pondría en marcha un circuito interactivo que acabaría redundando en beneficio del conjunto, o sea del sujeto, en caso de que la retroalimentación fuera positiva, o en su perjuicio si fuera negativa. Es como si el individuo se colocara delante de un espejo para entablar un diálogo entre sí y su imagen dando sentido pleno al término reflexión. De hecho, la conciencia sólo puede aparecer poniéndose

enfrente, convirtiéndose en objeto del acto de reflexionar, siendo, pues, a una, sujeto y objeto, desdoblándose. A partir de ahí resulta más difícil seguir a Morin. Sobre todo cuando propugne una conciencia cuasi republicana, por cuanto la amplia hasta meter dentro —junto con el yo—, el yo desdoblado, la presencia de los demás en nosotros y «la pluralidad de inconscientes», sin que quede claro si existe algún tipo de jerarquía o precedencia («La conciencia ignora a menudo que es copilotada por fuerzas inconscientes»). Resulta más pertinente, porque se adecúa a los últimos avances en neurociencia, atenerse a la idea de conciencia única, gestora de un segundo plano de actividades más o menos conscientes, pero dotada, eso sí, de la capacidad de desdoblarse, de ponerse enfrente de sí misma, de ser, en realidad sujeto y objeto al mismo tiempo. Con ello se descartan eventualidades como la de una conciencia compuesta permanentemente por una parte luminosa y otra oscura que actuaría en la sombra dictando mensajes más o menos misteriosos a la primera o instándole a retroalimentarse. No, todo sucede de la manera más banal —y más profunda—, basta con que uno se ponga a pensar en sí mismo para que surja, o se corporeice, la conciencia, que es ella misma y su imagen enredada en un circuito dialógico. El modelo así expuesto se sitúa en las antípodas del ideado por Freud, pero no sólo porque éste no supo pensar en términos de retroalimentación sino porque la teoría freudiana parte, en última instancia, de la existencia de dos sujetos, uno consciente y otro inconsciente, que sería el que lleva, en realidad, el timón. Puesto que Freud construye el subconsciente como una sombra que está, en última instancia, al mando pero con la particularidad de que expresa sus órdenes mediante mensajes cifrados —incomprensibles realmente, salvo ayuda externa— como los sueños, los lapsus, las fantasías y los delirios, con lo que el consciente se ve conminado, en última instancia, a seguir estrategias erróneas y, a la postre, perjudiciales. Hamlet tuvo, al menos, la suerte de que el espectro de su padre asesinado —la Sombra— se expresara clara y distintamente pidiéndole venganza en vez de utilizar trabalenguas o jeroglíficos. Cosa distinta es el dilema moral que le causa y que éste sí, exige una ardua metabolización. Afortunadamente y pese a la caterva de psicoanalistas que pueblan el mundo, no parece que haya nada de eso. Porque todo parte de un a priori no comprobable, la existencia del subconsciente. Fue Popper, como ya se ha visto, el primero en poner el acento en la no falsabilidad de ese sujeto en la sombra. Con lo que de ser así —y lo es, de hecho Freud necesita rodear el mundo del inconsciente de oscuridad para sembrar la duda acerca de su existencia: no está claro, luego podría ser— la teoría freudiana, no pasaría, pues, del rango de creencia. Por otra parte, la perspectiva de Freud no parece sino una abstracción del relato de Stevenson pasado por el tamiz de Hegel para que de la tesis Jekyll —o superyo— y la

antítesis Hyde —o ello, con sus pulsiones sexuales y de muerte—, salga la síntesis yo.

Pero, ¿es esto realmente así? En 1999 el neurofisiólogo Antonio Damasio sorprendía al mundo diciendo: «Creo que podemos decir que los discernimientos de Freud sobre la naturaleza de la conciencia concuerdan con los puntos de vista más avanzados de la neurociencia contemporánea». Por aquel entonces psicólogos y neurocientíficos ya iban mostrando que gran parte de la actividad cerebral del sujeto era inconsciente. De hecho, se ha constatado que las operaciones conscientes representan una ínfima proporción del conjunto de rutinas cerebrales. El cerebro —no tanto sede de la conciencia sino órgano productor, entre otras cosas, de la conciencia— trabaja silenciosa y constantemente en multitud de aspectos relacionados consigo mismo y con el entorno. Las tareas van desde lo meramente perceptual a la sofisticada misión de almacenar los recuerdos, operar sobre el mundo emocional y resolver problemas —matemáticos, científicos, artísticos, literarios—, pasando por todo lo relacionado con el mantenimiento del cuerpo, incluido el del propio cerebro. Se trataría de una nebulosa de actividades que están ocurriendo y que afloran al primer plano sólo cuando efectuamos actos de conciencia, es decir, cuando utilizamos la voluntad para hacerla presente y enfocarla hacia ese trasfondo. Claro que, esto es verdad en parte, porque no todas esas operaciones son asequibles a la conciencia. Empezando por las que realizan las redes neuronales, que es donde se cuece todo, y siguiendo con las de la mayor parte de los órganos. Podemos tener, por ejemplo, conciencia del funcionamiento de los pulmones e incluso actuar sobre ellos reteniendo la respiración, aunque sólo hasta cierto punto, pero, ¿controlamos conscientemente el hígado o el bazo? Desde luego, se nos escapan todas las tareas de gestión de la biblioteca de recuerdos, pero es que ni siquiera podemos visitarla en toda su amplitud ni con plena seguridad. Ocurre como si la conciencia hubiera hecho dejación de la inmensa mayoría de trabajos sólo para ocuparse del conjunto, del yo que lo une todo, porque, de lo contrario, la masa de información a digerir sería tanta que distraería al sujeto de su objetivo primero, garantizar su continuidad, es decir, mantenerse operativo, vivir. Porque resulta imposible estar pendiente de uno ante sí y ante el mundo mientras se tienen presentes, al mismo tiempo, las miríadas de trabajos que garantizan ese ser y estar (intercambios celulares, goteos de neurotransmisores y hormonas, latidos, parpadeos, enfoque del cristalino, salivación…). La conciencia jerarquiza, dejando, por consiguiente, en segundo plano toda una serie de labores automáticas o semiautomáticas. Pero una cosa es lo inconsciente y otra cosa es el inconsciente. No existe nada parecido a una

suerte de contra-conciencia surgida de la auto-organización de los procesos inconscientes. En realidad, Damasio habría perpetrado una boutade con su afirmación acerca de la conciencia según Freud, porque, cuando la emitió, sabía perfectamente que en sus cálculos no entraba lo que constituye la viga maestra de la teoría freudiana y lacaniana, el inconsciente.

Una cosa es que buena parte de lo que produce la conciencia proceda de un segundo plano —no todo, reflexionar es un aparecer de la conciencia dialogando consigo misma, por mucho que, para ello, pueda estar echando mano de datos, conceptos o modos de expresión y de trabajo obtenidos del almacén de lo no consciente— y otra muy distinta que la conciencia actúe de manera subordinada, obedeciendo a una contra-conciencia opaca. Lo que no quiere decir que, por arreglárselas sola, tenga que ser perfecta, ya que no es ni siquiera congruente. De entrada, está sujeta a error. Tanto a la hora de echar mano de diferentes datos o procedimientos —por no tenerlos mejores o por escoger los menos adecuados al caso— como a la hora de encadenarlos en juicios, con lo que puede cometer fallos. Algunos tan graves que pueden acabar colapsándola y hasta conseguir la destrucción del sujeto. Pero es que, por regla general, ni siquiera consigue permanecer idéntica a sí misma. Incurre con excesiva frecuencia en el vicio de la inconstancia, tan aborrecido por Montaigne. Efectivamente, se puede mostrar hoy distinta que ayer —e incluso contraria— en sus juicios, sus afectos y actitudes, aunque también puede hacerlo dependiendo de la situación o de la esfera en que se desenvuelva o actúe. Y eso mediante actos voluntarios de buena o mala fe, o sin siquiera percatarse, bien por estar empapada de creencias o ideologías anuladoras del yo, bien porque se le han producido infiltraciones de lo inconsciente —benignas o patológicas—, ya por actuar a la ligera o quizás debido a circunstancias que se le escapan por completo y que serían consecuencia, por ejemplo, de accidentes cerebrales. Hay que alabar en Montaigne el deseo de congruencia que trasluce la siguiente observación: «Si alguien hubiese prescrito y establecido en su cabeza unas leyes ciertas, y un gobierno cierto, veríamos resplandecer a lo largo de toda su vida un comportamiento regular y un orden y una correspondencia infalibles entre unas cosas y otras». Pero no parece que sea factible. O no fácilmente. ¿Quién puede presumir de haber sido siempre congruente? Quizás resulten más acordes con la experiencia humana las palabras de Morin: «Última emergencia de la mente humana, la conciencia es epifenoménica al mismo tiempo que esencial. No es en absoluto una instancia fija y estable; está sujeta a todos los errores posibles del conocimiento humano. Frágil e incierta como la llama de una vela, es parpadeante, oscilante, pudiendo desaparecer o iluminarse. La menor ráfaga

pulsional la apaga y corre el riesgo de ser alterada por un mínimo desarreglo químico de la maquinaria cerebral. Es una llamita vacilante, más allá de las formidables y múltiples actividades inconscientes del organismo, del cerebro, de la sociedad».

Es pura la azucena cuando en abril…

El ensayo «Nada de lo que experimentamos es puro» lleva, en el título, la sustancia. Porque Montaigne se limitará a sostener, hasta la última línea, que los negocios humanos están contaminados y, donde podría haber —o debería haber — pureza, sólo hay mezcolanza. El revoltijo es de tal calibre, que, en algunos casos, pueden coexistir incluso los opuestos. Así, el placer lleva consigo algo de dolor. Lo mismo que el bien algo de mal. Y viceversa. «Cuando me confieso escrupulosamente a mí mismo, encuentro que mi mejor bondad tiene cierto tinte vicioso». El hombre es mezcla y sus leyes también: «Ni siquiera las leyes de la justicia pueden subsistir sin alguna mezcla de injusticia». En Conocimiento prohibido (1998), Roger Shattuck se muestra sorprendido por las reacciones de los lectores a dos textos que le parecen conexos, Billy Budd (1889) de Melville, y El extranjero (1942) de Camus. En el primer caso —asegura Shattuck— encuentran injusto que el capital de navío Vere condene a muerte al inmaculada y positivamente bueno Billy Budd por haber matado, en un pronto, al absolutamente malo Claggart, que había levantado contra él la calumnia de que estaba organizando nada menos que un motín a bordo. Los lectores de Camus se indignan, por su parte, contra el tribunal que también condena a la pena capital a un abúlico y carente de malas inclinaciones Meursault —otro bueno químicamente puro, a juicio de los lectores, pero éste por omisión—, que no parece siquiera haber actuado cuando mata al árabe no de uno sino, ¡ay!, de cinco disparos. Los lectores consultados por Shattuck no estarían dispuestos, pues, a tener en cuenta que Budd y Meursault podían ser buenos —éste último más mezcladamente, pues se le conoce cierto gusto por la mentira— pero que dejaron de serlo en el momento en que mataron. Otra cosa es hasta dónde llega su responsabilidad criminal —ambos actuaron bajo influencias: un arrebato o enloquecimiento temporal impulsó a Budd, la presencia del sol en el rostro desquició a Meursault en una especie de furor al revés— y cuál debería ser la pena más adecuada que habría que aplicarles. El cuento de Melville se presta, por otra parte, a una lectura que iría en la línea de lo observado por Montaigne. En efecto, el capitán Vere —verdadero, en latín— ha de discernir entre los polos contrapuestos del bien y del mal —representados respectivamente por Budd y Claggart—, de la misma manera que Montaigne se escruta la conciencia a fin de separar —quizás sin éxito o sin éxito completo— lo que está mezclado. En cierto

modo, pues, el relato de Melville alcanzaría una dimensión de parábola. Y daría razón al subtítulo que Melville escribió a lápiz en el manuscrito con marcados acentos montaignianos: «Un relato interior». Melville se habría vuelto, pues, hacia sus tripas para desenredar una auténtica madeja moral. Porque el bien y el mal aparecen tan mezclados en el cuento que no resulta fácil emitir un pronunciamiento. A un lado está Claggart, el individuo infame, que necesitaría recibir un castigo tanto por su maldad general como por el acto concreto de malicia que comete contra el buenazo de Budd. De modo que habrá recibido lo que merecía. Pero, susurra entre líneas Melville, ¿no será la muerte demasiado castigo, por más que sea fruto de un accidente? Al otro lado se encuentra Budd, un hombre bueno que nunca ha roto un plato pero que, sacado de las casillas por los turbios manejos de Claggart, estalla y le pega a éste un golpe que resulta, a la postre, mortífero. ¿No será la condena a muerte una sanción excesiva tratándose de un acto que no buscaba matar? Los asombrados —y molestos— lectores de Shattuck acaban haciéndose, en realidad, una pregunta de índole más genérica pero también absolutoria, ¿por qué han de pagar los buenos? De ahí que se subleven contra el capitán de navío Vere metido a juez, ya que consideran que ha obrado injustamente. Primero, no poniendo freno a la inicua carrera de Claggart y, segundo, condenando a quien no parece que haya sido más que un oportuno instrumento de Dios para castigar por fin al malvado. Sin duda, los lectores de Melville y Camus estudiados por Shattuck habrían acogido con gusto el argumento de Montaigne en punto a que es mejor no buscar tres pies al gato, porque con ello se contribuiría a exonerar a sus queridos Budd y Mersault: «No es necesario esclarecer los asuntos tan profunda y sutilmente. Uno se pierde en la consideración de tantos aspectos contrarios y tantas formas diversas». Claro que, una cosa es acabar reducido a la inacción a fuerza de acumular detalles y subdetalles, y, otra, sobrevolar gallardamente las circunstancias anteponiendo, por ejemplo, la empatía hacia el inocente de Budd (buddy, el colega) y el pasmado de Meursault, en cuyo apellido están la muerte —meurs, mourir— y el salto o tránsito (saut, sault en francés viejo y hoy de regusto provenzal, mediterráneo), para obviar el hecho nada desdeñable de que ambos han cometido homicidio.

El caso de Mersault ofrece una lección adicional. Si tanto su caso como el del marinero Budd estaban impregnados de una mezcla de bien y de mal y suscitaban sentimientos encontrados de justicia e injusticia, en Mersault aún concurre un matiz que lleva la mezcolanza al oxímoron, porque tratará de encontrar la paz interior tomando el mal por un bien. O algo parecido. Lo pone de relieve Roger Shattuck: «En lugar de retroceder, Meursault afirma su acto

semi-inconsciente disparando deliberadamente otras cuatro veces contra el árabe muerto. El sonámbulo se convierte en criminal que siente euforia; no en un ser humano horrorizado por el espectáculo de la muerte. La comisión de un acto criminal procura a Meursault su primera y sorprendente experiencia de estar plenamente vivo». Es decir, que Mersault pulsa la vida en la muerte o accede a ella a través o mediante, la muerte. El apático Meursault, que cometió un asesinato cediendo a una especie de ataque de sonambulismo —al menos inicialmente—, se siente revivir después de haber matado. Y lo hace mediante un proceso de asunción de la responsabilidad que le lleva no tanto al arrepentimiento sino a la añoranza de su vida anterior, es decir, al estado de abulia y de apatía moral que le caracterizaba incluso cuando hizo el primer disparo sobre el hombre de la playa. De modo que, por clausurar el viaje alrededor de Melville y Camus, que dejó tan anonadado a Shatuck debido a las reacciones que suscitaron en sus alumnos, cabría concluir que mientras Vere es el buscador de la verdad moral —Budd y Claggart serían las dos circunstancias que explicitarían su búsqueda—, Meursault resultaría un apático moral. Porque se trata de un apático moral. ¿O no? Norbert Bilbeny fue quien acuñó el término en un ensayo cuyo título lo dice todo, El idiota moral (1993). Para Bilbeny un idiota moral es una persona inteligente que tiene adormecida la inteligencia moral: «El idiota moral no es tanto un trasgresor deliberado del bien cuanto alguien que se ha sustraído a él» (el subrayado es suyo). A su juicio, los idiotas morales por excelencia se producen en los totalitarismos, principalmente el alemán. De hecho, Bilbeny acota un poco más el campo de la apatía moral hasta restringirlo prácticamente a la cúpula del sistema nacionalsocialista, es decir, a los políticos, oficiales, funcionarios de alto rango y asimilados, por ejemplo, los científicos e industriales y la alta sociedad. Una cúpula que, en nombre de la obediencia y la eficacia se habría negado al pensamiento práctico, es decir, al que rige la convivencia. Pero da la impresión de que Bilbeny se equivoca. La clase dirigente nazi no es que se sustraiga al bien, sino que practica el mal convencida de que es el mejor bien para los suyos. Y por los suyos entiende toda la nación alemana. Una nación alemana convertida mayoritariamente a sus principios o, como mínimo, consintiente. No se trata, pues, de una actitud pasiva, que es lo que trasluce el término apatía, ni de ensimismamiento —idiota: encerrado en su mundo—, sino de una actitud eminentemente activa que predica el triunfo de la voluntad sobre, precisamente, la pasividad enfermiza de un sector mayoritario de alemanes que estaban acomplejados por la derrota en la Primera Guerra y la humillación posterior del Pacto de Versalles y que, poco atraídos por la república de Weimar, vieron la salvación en el Reich propugnado por los nazis. La retórica hitleriana está hecha de movimiento —en la línea de la estética

futurista—, de generación —sangre y raíces—, de lucha —Mein Kampf— o, lo que es lo mismo, de acción con un objetivo claro, establecer la primacía aria en el mundo. La Solución Final no puede producirse a partir de un colectivo apático. Para que haya órdenes tiene que haber planificación, es decir, propósito y estrategia. Y eso de acuerdo con una dinámica de construcción del enemigo —el judío, los bolcheviques, los tibios— y, por consiguiente, desculpabilizadora. Todos hacen lo que tienen que hacer y, es en la medida en que hacen lo que tienen que hacer, como quedan justificados. La gigantesca máquina propagandista del Estado —una de las grandes creaciones nazis— fue puesta a contribución de deshumanizar al señalado y de completar el acto sanitario de exterminarlo, acto que será entendido simplemente como voluntad en acción. Se trata, en última instancia, de una descomunal operación de asepsia, una operación que también es aséptica en sí misma. Pocos alemanes se manchan las manos en las operaciones de gaseado. Ni siquiera los que rigen los campos de exterminio. Son los propios infrahombres los que se encargan de todo el proceso: introducir a las víctimas en las cámaras de gas, matarlas y hacerlas desaparecer en los hornos crematorios. Pero es que, además, se trata de una forma de asesinar incruenta. No hay sangre ni descuartizamientos, sólo cuerpos dormidos, humo y ceniza. Al poco de invadir Polonia, Himmler se mostró sensible a la repugnancia que producía, en sus comandos de exterminio —los Einsatzgruppen—, fusilar en masa. De ahí que ideara los camiones a cuyo interior iban a parar los gases de los tubos de escape para matar a unos ocupantes hacinados ya como reses. Las cámaras de gas no supusieron más que un cambio de escala. Desde luego, repugnancia, escrúpulos y malestar físico no casan con la idea de apatía. Los soldados que limpiaron Polonia y Rusia de judíos no eran idiotas morales. El recurso al alcohol para afrontar los fusilamientos —u olvidarlos— habla más bien de una conciencia a silenciar. Las carnicerías, en tanto que presentaban de manera desnuda el decantado de la ideología nazi, podrían constituir un claro antídoto al adoctrinamiento, ¿no estaba minando la moral de unos exterminadores bien curtidos? Al poner fin a los cruentos asesinatos a sangre fría, Himmler no estaba actuando como el padre bondadoso que quiere mimar a sus chiquillos ni quien desea sustraerse al bien sino como el ideólogo que ve peligrar, por una tontería moral —repugnancia, escrúpulos, mala conciencia—, todo un esfuerzo de ideologización, por lo que en una directriz del 12 de diciembre de 1941 aconsejaba la propia ideologización como antídoto: «Es la obligación de los más altos líderes y comandantes de las SS procurar personalmente que ninguno de sus hombres que tenga que realizar esa tarea tan pesada acabe embrutecido (…). Eso se conseguirá manteniendo la disciplina más estricta en la realización de los deberes oficiales y mediante reuniones nocturnas

de camaradas (…). Sin embargo, esas reuniones de camaradas nunca deben acabar con el abuso de alcohol. Durante tales veladas, si las condiciones lo permiten, hay que sentarse todos juntos en torno a la mesa y comer en la mejor tradición doméstica alemana; además esas noches estarán dedicadas a la música, a las conferencias y a introducir a nuestros hombres en los bellos dominios de la vida espiritual y emocional alemana» (citado por Saul Friedländer en El tercer Reich y los judíos, 2007). Claro que, la «tarea tan pesada» en cuestión contaba en su haber con un millón de fusilados antes de que se le pusiera coto. Luego, resultó que el exterminio industrializado se revelaría mucho más eficiente al permitir elevar, con menor desgaste, el número de víctimas hasta más allá de los seis millones.

De haber apatía moral en la Alemania nazi, habría podido darse más bien entre la gente corriente. O una porción de ella, la que no se fanatizó. Porque muchos de los que en un principio formaban la mayoría silenciosa vieron la luz adhiriéndose al régimen, es decir, convenciéndose —a través de la propaganda o de la marcha de las cosas—, de que había que desprenderse de la escoria humana en nombre de la nación alemana, por lo que participaron activamente al menos como delatores y, por eso mismo, como fuerza de presión sobre los tibios. Entre estos últimos sería donde se dio —salvo honrosas excepciones, hubo algún conato de oposición pero más de resistencia interior, privada— la apatía moral. Es cierto, pues, que hubo idiotas morales, gente que suspendió el juicio y miró para otro lado paralizada tal vez por el miedo, individuos que hicieron como que no sabían qué estaba pasando y que, a fuerza de insistir en esta actitud, se insensibilizaron y llegaron a creer que no ocurría nada, pero, desde luego, no estaban en las altas esferas. El arquitecto Albert Speer dejó escrito en sus memorias que se concentraba en su trabajo ignorando el resto. Sería exactamente lo que hubiera dicho un idiota moral. Pero él no lo es, no porque no parece probable que pudiera sustraerse fácilmente a lo que estaba sucediendo fuera de su despacho ya que, en su calidad de ministro de armamento, tenía que saber a) que el proceso de producción de armas, y eso desde la extracción de las materias primas hasta la fase propiamente industrial, corría a cargo de la mano de obra esclava, es decir, de los prisioneros de los campos de concentración, y b) que no podía disponer de todos los trenes que necesitaba porque muchos de ellos —incluso en los momentos más críticos de la guerra— se estaban utilizando para deportar judíos a los campos de exterminio. De modo que el esfuerzo por no enterarse le colocaría más bien entre los ciudadanos activos, es decir, entre quienes se movían desde la convicción de que no podía haber nada malo cuando se trabajaba por un fin tan excelso como Alemania. Lo dicho por Speer en sus

memorias obedecería probablemente a la necesidad de autojustificarse. Con todo, si fuera cierto lo que dice —que se abstraía de cuanto le rodeaba—, Speer estaría más cerca de la idiocia moral, tal y como la define Bilbeny, que Himmler y Göring, que son los ejemplos que él mismo propone. ¿Himmler y Göring idiotas morales? ¿Y por qué no Hitler? Bilbeny define bien el concepto pero lo aplica mal, porque si, individuos como Himmler y Göring, que diseñaron el sistema de campos de concentración y se ocuparon del exterminio, sobre todo el primero, hasta el último detalle, fueron seres pasivos, que se limitaron únicamente a suspender el juicio moral actuando por obediencia debida, ¿quién fue el que desarrolló la política de construir al enemigo y suprimirlo? ¿Quién puso los medios? ¿Quién dio las órdenes si Hitler, según parece, se limitaba a expresar la línea general de actuación contra los judíos —acabar con ellos de la manera más eficiente posible— dejando en manos de sus subordinados la tarea de concretarla? Es un auténtico disparate concebir la Alemania nazi como el lugar vertebrado por los idiotas morales. No, la apatía moral —porque sin duda se dio— fue más propia de muchos ciudadanos —ya súbditos— que estaban más alejados del poder y que no vivían encuadrados en ninguna de las estructuras que exigiera una convicción ideológica sincera, de aquellos que, seguramente acuciados por un miedo más o menos real, decidieron anestesiarse haciendo como los avestruces. Y acabaron convirtiéndose en consentidores del mal. Dos lecturas arrojan bastante luz sobre el estado de la conciencia alemana bajo Hitler. Una, es contemporánea a los hechos y de primera mano —Alemania: Jekyll y Hyde (1939) de Sebastian Haffner: «Porque los alemanes leales y los desleales, aunque hoy se odien, no son tan diferentes como a algunos les gusta afirmar. La principal diferencia entre ellos es que la conciencia y el pudor privados son más fuertes entre los alemanes desleales que el patriotismo y la lealtad, mientras que los otros están inmersos en un infructuoso dilema interior y viven atormentados por sus ideas»—, la otra es más bien coetánea a estas líneas. En efecto, Peter Fritzsche ha escrito en Vida y muerte en el Tercer Reich (2008): «Los alemanes necesitaban aceptar una nueva ética social en la cual los individuos debían rendir cuentas a la colectividad. La propaganda nazi instaba a los ciudadanos a abandonar la caridad cristiana y lo que con desprecio etiquetaba como Humanitätsduselei (sentimentalismo humanitario) de los progresistas». Goldhagen, por su parte, sostiene —controvertidamente— en Los verdugos voluntarios de Hitler (1996) la complicidad absoluta de los alemanes. Se excede al generalizar —Haffner, en cambio, cifra en millones los alemanes opuestos al nazismo pero resignados al exilio interior— aunque no contempla ni por asomo que actuaran por inhibición moral.

Montaigne en el comienzo del capítulo «Lo útil y lo honesto» lanza un aviso a navegantes: «Nadie está libre de decir simplezas. La desgracia es decirlas seriamente». Con toda cautela, pues, habría que concluir que la apatía moral es un mal propio, no ya de un momento histórico, sino de situaciones históricas concretas en las que el terror desempeñe un papel predominante. Porque el miedo es un gran vaciador de conciencias. Lo supo el totalitarismo y lo saben los dictadores, pero también los grupos terroristas, todos aquellos que basan su preponderancia en la supresión del contrario. Aterrorizar suscita desistimiento. No hay que irse muy lejos para ver cómo actúan los mecanismos del miedo. En los últimos cincuenta años, la reflexión más corriente en un País Vasco brutalizado por el terrorismo era: «Mejor no meterse en líos», hacer como que no pasaba nada. Pero sí pasaba, porque los idiotas morales, al no establecer distingos entre el bien y el mal, de hecho los mezclan para sublimarlos en una especie de nada ética que actúa de cloroformo, acaban favoreciendo en última instancia al mal, siquiera porque no impiden que se instale o siga actuando. Y esto fue posible en la medida en que la interpelación era individuo a individuo, no general —no hubo llamamiento a las urnas para que gobernaran los exterminadores—, con lo que la ciudadanía en su conjunto prefería creerse que el problema del terrorismo quedaba circunscrito a los terroristas y las fuerzas del orden. Cuando el miedo amainó todo el mundo —incluso muchos de los cómplices de los terroristas— se erigió en campeón de la democracia y de la lucha contra el terror. Pues bien, para Montaigne no podría haber concepto más alejado de sus convicciones que la apatía moral. Pese a reconocer que, en determinadas ocasiones, el bien y el mal pueden ir mezclados, lo que podría inducir, por tanto, a una suspensión del juicio e incluso originar cierta parálisis ética —¿para qué actuar o pronunciarse si no puede saberse si se hace con arreglo al mal o al bien?—, Montaigne reacciona no dejándose arrastrar al desencanto ni a la desafección, es decir, a la idiocia moral, antes al contrario, el hecho de que el bien contenga alguna dosis de perversión le espolea a decantarlo desprendiéndolo de las impurezas negativas. Lúcido, sabe, pues, que: «El hombre en todo y siempre, no es más que amalgama y mezcolanza», es decir, que hay que contar con una situación de partida adversa o con un fondo moral poco propicio. Pero, lejos de plegarse a lo que parece irremediable, reacciona y se lanza con gran ímpetu a construir una ética que tendrá como primer campo de aplicación su propio yo, después de haberle sometido al análisis y neutralización de los obstáculos que pudiera encontrar, habida cuenta de que su conciencia no difiere de la de los demás, por lo que también es tornadiza y contiene mezclados el bien y el mal. Y es que las «leyes de la conciencia», es decir, cuanto uno lleva incorporado a su yo moral, los datos de base con los que habrá de maniobrar de

salida, tienen su origen en la costumbre y se reciben a través de la educación. Lo que hace, a) que sea muy difícil introducir cambios en ellas, y b) que dependan del lugar donde uno haya nacido, lo que implica cierto grado de relativismo. Pero no se trata de mandatos deterministas, y éste es uno de los grandes hallazgos de Montaigne, cada cual podrá proponer la revisión de las costumbres comunes a tenor de sus propios progresos personales, e, incluso podrá suscitar la revisión de las leyes, aunque tenga que emplearse en ello con la máxima cautela. Montaigne no sólo admite cierto grado de relativismo moral al ligar las costumbres a los diferentes lugares —por más que, luego, se esfuerce por generalizar lo mejor—, sino que propugna que los individuos han de adaptarse a los hábitos de la nación a la que se trasladen, lo que supone una bofetada a lo que hoy denominaríamos multiculturalismo. Con todo, Montaigne aboga por la consistencia del sujeto e incluso por la constancia, por más que situaciones como la de adaptarse a otras leyes o vivir rodeado por una pluralidad de usos y situaciones, que exigen lealtades a veces contrapuestas, puedan querer apartarle de su camino. Cuando esto suceda, deberá agarrarse a la suspensión momentánea del juicio y, si no es posible, a la restricción mental, pero desde una conciencia que no trata de cegarse sino que admite, con sentido de culpa, que no puede obrar de otra manera. Para Montaigne, pues, la constancia habrá de ir de par, con la congruencia y, sobre todo, con la veracidad, es decir, con la aplicación de la verdad a uno mismo ante todo, operación que pasa por reunir sinceramente la información necesaria para poder juzgarse y proceder durante el juicio con la misma franqueza: «En todo y en todas partes mis propios ojos me bastan para mantenerme a raya; no hay otros que me vigilen de tan cerca, ni que yo respete más». Pues bien, no hay personaje en la historia de la literatura cuya constancia, congruencia y veracidad hacia uno mismo hayan sido mayores que las del escribiente Bartleby. Porque lo son y en tal grado que, de oficinista, pasa a convertirse en oficina mediante una especie de sustancialización metonímica que hace que sea, más si cabe, lo que, constante, veraz y congruentemente, tenía que ser. Con ello, la subordinación hacia el jefe, que es la que posibilitaba no sólo su estado sino su célebre norma de conducta «Preferiría no hacerlo» —es decir, un negarse blandamente a la obediencia—, acabará dinamitada, porque, si Bartleby se convierte en despacho, no queda sitio para la autoridad, con lo que una conducta que parecía únicamente obstinada —a fuer de coherente— se convierte en corrosiva. Tanto, que Bartleby acabará en la cárcel. Pero eso es harina de otro costal. El mérito de Melville habrá sido construir un relato —Bartleby el escribiente (1853)— en el que le son hurtadas al lector las reflexiones del protagonista para poner únicamente por delante una muletilla que, no sólo le sirve de motivación al vigoroso y, sin embargo, apático escribiente, sino que

acaba revelándose como destructiva en grado sumo. Tal vez Montaigne habría saludado en Bartleby al hombre íntegro aunque no hubiera aprobado, con toda certeza, que sobrepasara los límites. Revisar las costumbres sí, pero disolverlas, no.

Edith Sitwell trae a colación en Excéntricos ingleses (1933) el testamento de un viejo del s. XVIII tan obstinado seguramente como Bartleby, pero para lo suyo: «Dejo mi mano derecha, que será cortada después de mi muerte, a mi hijo lord Audley. Deseo que se la envíen, con la esperanza de que, al verla, se acuerde de su deber hacia Dios, tras haber abandonado durante tanto tiempo el deber hacia un padre que en otro tiempo le prodigó tanto afecto». La muerte del empecinado caballero habría venido a poner fin —aunque de manera un tanto peculiar, si es que lo estaba poniendo porque ahí anda esa mano derecha acusadora— al eterno pleito que sostenía con sus hijos desde tiempos inmemoriales. Un pleito tan injusto como inventado. Para empezar y sólo por hacer daño a sus hijos y preservar su hacienda, quiso que se enemistaran entre sí obligando al menor que jurase que el primogénito había querido que su padre se montara en un caballo desbocado a fin de matarle y heredar. Como aquello no funcionó, se vengaría de ambos estafándoles. Porque nunca les entregó la casa familiar que le habían comprado pagándola a toca teja, antes bien, se las ingenió para darles largas, lo que motivaría que le pusieran el pleito que, por obra y gracia de su mala voluntad, se convertiría en una terrible injusticia que estaban cometiendo con él, por lo que pasó a convertirse de pleiteado en pleiteante. No, el caballero Thicknesse no era un hombre virtuoso sino mendaz y tramposo. Sólo que él creía que no y vivía agraviado constantemente por un mundo que, a su juicio, le gastaba toda clase de jugarretas. De todo ello salieron unas memorias que alcanzaron en su tiempo una gran notoriedad sobre todo entre «clérigos sedientos de sangre», asegura Edith Sitwell, porque el airado caballero no escatimó el rojo y líquido elemento. Hay que señalar que entre los suscriptores de la famosa autobiografía se hallaban Horace Walpole y el duque de Northumberland. Pues bien, el tercer volumen de la misma, escrito mientras ejercía de ermitaño decorativo —los jardines románticos tenían toda clase de aderezos melancólicos como los ermitaños de pega o los ahorcados—, comienza con esta plegaria: «Dios de mi vida, que has decretado el número de mis días en la tierra, enséñame a aceptar con gratitud, o paciencia, el bien o el mal con los que me inunde la marea del tiempo». Pero, una de dos, o el Misericordioso no tuvo a bien enseñarle nada o el pertinaz caballero no fue lo que se dice un buen estudiante. Porque vivió siempre como un ser rastrero y mezquino. De otra pasta fueron los entrañables Bouvard y Pécuchet, que, lejos de mezquindades y por

pura filantropía, se empeñaron nada menos que en recoger en fichas todo el saber humano. Es verdad, lo que tenían de buenos, lo tenían de tontos, porque sólo a ellos podía ocurrírseles semejante empeño cuando ni siquiera existía la Wikipedia. Pero es una lástima que Flaubert dejara inconclusa la obra. En el Diccionario de los tópicos, que acompaña como colofón a la novela titulada Bouvard y Pécuchet (1881), está recogido, por ejemplo, todo cuanto se puede introducir en la conversación para brillar en sociedad. Si, por ejemplo, sale a colación el tema del mareo habrá que decir con aplomo y mirando fijamente a la concurrencia: «Para no experimentarlo basta con pensar en otra cosa».

En otra cosa parece estar pensando cierto poeta llamado Gabriel Syme cuando, a propósito de mareos, replica a su contrincante dialéctico, el también poeta Lucian Gregory: «Ya puede decir usted que es poético estar mareado. La enfermedad es una sublevación. Enfermar o sublevarse puede ser la última salida en situaciones desesperadas. Pero que me cuelguen si es cosa poética. En principio la sublevación verdaderamente subleva y no es más que un vómito. Lo poético es que las cosas salgan bien». El episodio está sacado de la novela de Chesterton El hombre que fue jueves (1908), y engaña, porque los poetas en cuestión no están discutiendo de viajes en barco —los únicos que podían marear en tiempos de Bouvard y Pécuchet— y ni siquiera de poesía, sino de política. Más en concreto, de anarquismo. Gregory es el anarquista —todo artista es revolucionario, dice— mientras que Syme —que se considera también artista: «Un poeta que se había hecho detective»— es policía, un policía empeñado en infiltrarse en las filas del anarquismo para combatirlo más cabalmente. Y lo conseguirá de la mano de Gregory. Sólo que cuando el alto mando del anarquismo se reúna —son siete con nombres de días de la semana— acabarán por percatarse de que nada es lo que parece. Todos son policías, menos el misterioso Domingo. Que, a la postre y pese a ser considerado casi una divinidad, dirá: «Yo soy el hombre del cuarto oscuro que os ha hecho a todos policías». ¿Es la causa, es decir, el reclutador? ¿O quien les da sentido? Como quiera que fuere, una cosa es cierta, todos los componentes del Consejo Central de Anarquistas están haciendo el mal —promueven la comisión de atentados y demás tropelías— para instalar el bien en la sociedad. Mal y bien tienen las fronteras borrosas. Los personajes de Chesterton estarían siendo manipulados desde una razón superior, llamada Domingo, que considera plausible que tenga que existir el anarquismo —el desorden— para que existan policías, es decir, para justificar seguramente al Estado. «El bien público —asegura Montaigne lúcidamente pero también con cautela y como a regañadientes— requiere que se traicione y que se mienta, y que se asesine; dejemos esa tarea a personas más

obedientes y más dóciles». Estamos frente a la razón de estado. La que estuvo detrás de asuntos como el Watergate, la voladura del Rainbow o los GAL. Recientemente, aunque a menor escala y de forma más discreta, la ha tenido que sufrir en su carne la agente de la CIA Valerie Plame. En efecto, fuentes de la Casa Blanca patroneada por Bush junior, filtraron a la prensa su condición de espía. Todo porque Joe Wilson, marido de la agente, había escrito en la prensa que en su misión oficial por tierras africanas —era diplomático y desempeñó el cargo de embajador en Irak bajo el mandato de Bush padre— no encontró indicios de que Níger estuviera vendiendo uranio a Irak para la supuesta construcción de armas de destrucción masiva. Así, la insolencia de Wilson fue castigada en la persona de su mujer Valerie sin parar mientes en que la dejaban expuesta —a ella y a sus colaboradores— a las represalias más siniestras. Pues bien, hay espías literarios que han pasado por vicisitudes parecidas. Basta con asomarse a El espía que surgió del frío (1963), de John Le Carré, El factor humano (1978) de Graham Greene, Seis de los grandes (2001) de James Ellroy, y El fantasma de Harlot (1991) de Norman Mailer. En ellas se da la traición de Estado tal vez para silenciar que los espías siempre actúan en nombre de una razón de Estado que debe permanecer oculta. O, simplemente, porque los intereses de Estado de hoy no coinciden al milímetro con los de ayer. Pero, dado que los espías actúan siempre en nombre de la razón de Estado, es decir, que se inhiben éticamente en nombre del principio de obediencia ciega a la autoridad superior y de acuerdo con la regla moral que dice que estará bien lo que el Estado considere que esté bien, los espías, toda clase de espías y agentes varios, son los idiotas morales perfectos. Lo mismo les da arruinar el honor de una persona que asesinarla o conmocionar países enteros, como ocurrió durante la época de la teoría del dominó imaginada por Kissinger. La ideología, motor de los agentes totalitarios y de los terroristas, no desempeña ningún papel en la práctica del espionaje. Es más, el buen agente secreto de campo es quien mantiene siempre y en todo lugar el juicio suspendido. Lo mismo que en la Alemania nazi hacían muchos de los integrantes del último eslabón de la cadena o los meros contribuyentes. ¿Pureza? ¿Distinción entre el bien y el mal? Cosas de tontos. El idiota moral lo sabe perfectamente.

Nombrar, contar

Montaigne abre el capítulo de «Los nombres» con una broma: «Por más variedad de hierbas que haya todo se comprende bajo el nombre de ensalada». Dice esto, asegura, para excusarse por haber mezclado muchas cosas bajo el mismo epígrafe formando una especie de potaje o popurrí. Una ensalada, vamos. Sólo que la frase tiene más enjundia de la que parece. Como quien no quiere la cosa Montaigne está realizando toda una declaración de fe nominalista: el nombre genérico —la ensalada— sirve para dar cuenta o cubrir un enorme abanico de cosas, las hierbas, de la misma manera que el nombre rábano da cuenta de la realidad de todos los rábanos reales y concretos que existen o han existido. Y seguramente existirán. O no. El catoblepo es sólo un nombre, porque nunca han existido catoblepos. Pero eso que lleva ese nombre aunque no exista seguirá conservándolo. Como el tigre de Tasmania o talacino. Que, aunque existió, fue barrido de la faz de la tierra por unos cazadores desaforados —el último ejemplar lo capturaron en 1933 cuando Hitler subió al poder—, pero no por ello ha perdido la apelación. Una cosa está clara, si bien es verdad que todo lo que existe tiene (o tendrá) nombre, no todo lo que tiene nombre existe, pese a mitómanos, etnógrafos de pacotilla y alucinados de todo tipo que suponen que han de existir los númenes porque, de lo contrario, nadie se habría preocupado de darles nombre. Cuando Shakespeare puso en boca de Hamlet aquello de: «Hay más cosas en el cielo y en la tierra, Horacio, de las que sueña tu filosofía» no podía sospechar que estaba creando una coartada para los convencidos en la existencia de elfos, gnomos, y demás hombrecillos verdes aunque provengan de fuera del sistema solar. Y, pese a que toda operación mágica consiste en invocar —es decir, en nombrar ya directamente ya mediante una operación de corte metonímico (quemar un papelucho con el nombre de los enemigos o de los problemas)— nadie que esté en su sano juicio (y que no sea un impostor) ha podido despertar de su sueño a Napoleón por muy fuerte que le llame. Para el pensamiento mágico, conocer el nombre es conocer la cosa y actuar en el nombre es actuar en la cosa. Incluso o a pesar de que no suceda nada, por ejemplo no llover después de haber invocado la lluvia. Sólo que hay que tenerle un respeto, ya que fue la forma más primitiva de conocimiento, y lo sigue siendo para las tribus que viven en la premodernidad o para los niños en determinada etapa de su vida, según Piaget. Fuera de eso no pasa de herramienta para

adormecer, o sacarle los cuartos, a quien se deje. Cuentan que el padre Esteban de Adoain amenazó a los liberales del pueblo navarro de Lumbier cuando tiraron piedras al paso de una procesión: «¿Piedras tiráis? Piedras ¡tendráis!». Mucho tiempo después de la amenaza cayó un pedrisco en el pueblo que diezmó la cosecha. Algunos lo tomaron por un milagro que satisfizo la voluntad del iluminado.

Para los nominalistas existen las cosas, por ejemplo la lechuga, los berros, la escarola, etc., es decir, las verduras concretas: estos berros, esta rúcula, pero los nombres de esas cosas concretas —los universales: el berro, la ensalada, etc.— sólo son emisiones de voz —flatus vocis— o garabatos en el papel. Con ello están afirmando, de rebote, que no hay ninguna relación sustancial entre el nombre y la cosa. Así pues, los nominalistas entenderían —siguiendo a Aristóteles— el lenguaje como convención. Los nombres no son las cosas. Por eso podemos hablar de las cosas sin necesidad de tenerlas presentes. En cambio, los realistas —tan punteros sin embargo en el tema de los universales— sostienen, siguiendo a sus predecesores Antístenes y Cratilo, que existe una relación sustancial entre el nombre y la cosa. Pero si el nombre es, en puridad, la cosa, no podrían hablar más que de los objetos que vieran y palparan —mostraran o trajeran— mientras hablasen. El abate de Mably relata, en el s.XVIII, que los hunos, al perseguir una presa —un gamo—, cruzaran cierto río que hasta entonces les parecía infranqueable y se encontraran con un mundo nuevo que despertó la curiosidad de los suyos en cuanto se lo describieron provocando la necesidad de invadirlo. La anécdota le sirve a Jean Pierre Faye —Le récit Hunique (1967)— para poner de manifiesto esa extraña cualidad del lenguaje que les permite a los hunos evocar cosas no vistas antes y reproducirlas en el corro, alrededor de la hoguera, sin necesidad de haberlas transportado consigo. ¿Quién podría transportar un villorrio o una casa? Pero el cuento de los hunos también le sirve a Faye —si no es que fue éste su primer objetivo— para burlarse a renglón seguido de Sartre: «Sartre ha decidido ocuparse recientemente de este tipo de asuntos. Y se expresa, como siempre, rotundamente: `Para mí el significado es el objeto. Defino mi propio lenguaje, que no tiene por qué ser el de los lingüistas: esta silla es el objeto, luego, es el significado´. De modo que, por un lado tenemos la palabra silla y, por otro, la silla en sí, de madera. ¿Y no hay nada entre ambos? Habrá que desear que la silla esté ahí cuando Sartre diga esa palabra, de lo contrario nadie podrá comprenderle». Lo que hizo el humilde huno no podría hacerlo el orgulloso Sartre pese a todo su empecinamiento. Distinto es cuando Borges, refiriéndose a las opiniones de Cratilo en el diálogo del mismo título escrito por Platón, dice: «En las letras de rosa está la rosa y

todo el Nilo en la palabra Nilo», porque es poesía (El Golem, 1958).

Habrá que esperar a Ferdinand de Saussure (1857-1913) para que sepamos que los nombres —los signos— constan de significante —la sucesión de sonidos o fonemas, propio de cada lengua y conformados arbitrariamente— más significado: algo que no es la cosa propiamente dicha pero que la evoca, el concepto de la cosa. Y ambos componentes son inseparables. Utilizamos signos, no significantes o significados. Claro que, Ferdinand de Saussure parece que sólo perdura como nombre. No como persona. Era un tipo que se dedicaba a lo suyo pero que parecía tener ninguna idea de la trascendencia de su trabajo. El curso de lingüística general fue publicado por sus alumnos póstumamente en 1916 y no hacía sino recoger las enseñanzas impartidas en sus clases. En realidad, se trata de un hombre ocultado por su trabajo. Un individuo invisible. Justo todo lo contrario de Montaigne, para quien el objetivo es mostrarse. O, mejor dicho, mostrar mostrándose. Pues bien, las ideas de Montaigne parecen ir, por lo que a los nombres respecta, en la buena dirección. Así, acierta de pleno cuando distingue nombres y cosas. Y cuando sitúa el origen de los nombres en los humanos y no en Dios rechazando de plano cualquier hermenéutica religiosa. En eso sigue probablemente a quien se encargó de popularizar una tendencia que resultaba peligrosa por moderna, Rabelais. En efecto, las aventuras de Gargantúa y Pantagruel están llenas de bromas que denotan el origen exclusivamente humano del lenguaje. Para empezar, la sinonimia y la polisemia —torrenciales a lo largo de la obra— abren un campo curioso a la ruptura de la relación unívoca entre el nombre y la cosa y, por consiguiente, entre el nombre y Dios, que es el garante de todos los nombres. El bueno de Panurgo, después de expresarse en varias lenguas —incluida el euskera, una rareza, porque no conviene perder de vista que el primer libro escrito en vascuence, Linguae Vasconum Primitiae de Bernat Dechepare, data de 1545 mientras que el párrafo de Rabelais está fechado en 1542— habla en una lengua inventada algo impensable en un contexto en el que se sigue creyendo firmemente que detrás de la lengua está Dios. De hecho, Montaigne levanta acta, unos años después, de los nombres bíblicos con que los protestantes bautizan a sus vástagos como si quisieran con ello —dice— hacerlos más cercanos al Ser Supremo. Ahora bien, las palabras guardan tanta distancia de Dios como de los hombres, proclama Rabelais, por eso pueden congelarse en el aire y seguir manteniendo todo su poder comunicativo, como se ve una vez se descongelan. ¿No apunta Rabelais hacia el carácter convencional del lenguaje, por no mencionar al magnetofón? Como sostendrá Saussure el lenguaje es cosa de la gente pero como colectivo. Los actos de lenguaje son individuales —Saussure denomina a eso habla— pero no la lengua, la lengua es

un hecho social, por lo que no es fácil operar sobre ella individualmente proponiendo, verbigracia, la utilización del término miembra. Lewis Carroll ya lo intuyó al poner en boca de cierto personaje de Las aventuras de Alicia en el país de las maravillas (1865), algo que sonaba extrañamente imposible: «Cuando yo uso una palabra —insistió Humpty Dumpty con un tono de voz más bien desdeñoso quiere decir lo que yo quiero que diga…, ni más ni menos».

Umberto Eco señala que el signo no sigue el modelo del diccionario sino el de la enciclopedia, es decir que no se queda en la simple definición del objeto que nombra, sino que se abre más bien a una red de significados conexos. O antagónicos. Cabría añadir, sin embargo, que la enciclopedia se pone también en marcha y se completa a partir del propio significante, es decir del mero conjunto de fonemas que componen el signo. De eso saben mucho los poetas. Con lo que se puede afirmar que la misma cosa establece redes distintas según la lengua de que se trate y ello debido a las simples correspondencias sonoras. Sólo en francés son posibles los hipnóticos versos de Verlaine: «Les sanglot longs/ des violons/ de l´automne…», como sólo son posibles en el español las sonoras aliteraciones de Miguel Hernández: «A las aladas almas de las rosas/de almendro de nata te requiero…». Lo que parecería dar razón a la hipótesis Sapir-Worf respecto a las visiones del mundo inherentes a cada lengua. Pero no es así porque cada lengua puede completar a su manera la parte enciclopedia del signo mientras que la base diccionario del signo —o su grado cero de enciclopedia— no se ve afectada por el idioma. El árbol seguirá siendo un árbol se llame tree o suhaitz pero la red sonora —y de lexemas— que ponen en marcha una y otra palabra son evidentemente dispares. Únicamente los hablantes neófitos de lenguas distintas a la materna ven reducido el signo a diccionario, aunque se trata de una situación transitoria si no fugaz ya que el novato suele agarrarse a las correspondencias como a un clavo ardiendo. La mera familiarización con el idioma irá abriendo, por consiguiente, cada palabra a su correspondiente enciclopedia. No hay que perder de vista tampoco que la idea de Parole que acuña Saussure también estaría detrás de la enciclopedia del signo porque cada hablante se construye la suya. El faire catleia que practicaba Swan debía crear para él todo un entramado alrededor de las orquídeas del género Catleya o de palabras de sonoridad parecida como catalan o catalectique. De no ser que tiñera de vegetal todo lo relacionado con el sexo. Las asociaciones de ideas o el recurso a palabras-conector suelen construir buenos textos literarios. Basta con pensar en el uso que hace del campo léxico de la voz Arnaldur Indridason en la novela que coge de ella incluso el título. Aunque la novela —¿memorias?— Léxico familiar (1963) de Natalia Ginzburg se lleva la palma a la hora de reconstruir la historia

de su círculo familiar —ampliado— recurriendo a las palabras y expresiones que utilizan sus miembros. No se trata de levantar un catálogo de las mismas sino de que el relato se construya gracias a ellas: «Somos cinco hermanos. Vivimos en distintas ciudades y algunos en el extranjero, pero solemos escribirnos. Cuando nos vemos, podemos estar indiferentes o distraídos (…) pero basta que uno diga una palabra, una frase, una de aquellas antiguas frases que hemos oído y repetido infinidad de veces en nuestra infancia, nos basta con decir «No hemos venido a Bérgamo a hacer campamento» o «¿A qué apesta el ácido sulfhídrico?», para volver a recuperar de pronto nuestra antigua relación y nuestra infancia y juventud, unidas indisolublemente a aquellas frases, a aquellas palabras». Por cierto, una parte del círculo de Natalia Ginzburg —el de su hermana Paola y su hermano Mario bajo la influencia de Terni, el amigo de su padre— adora a Proust —«La petite phrase, decía mi madre. ¡Qué bonito es cuando dice la petite phrase»— cuyo catleya resuena también en el absoluto Rosebud del ciudadano Kane.

No parece posible situar a Montaigne en el comienzo de una línea que llegaría hasta Saussure. Aunque sí que resulta muy sugestivo leer a Montaigne a la luz de Saussure, cosa a la que con toda seguridad estamos condenados. Lo que no implica que tengamos que lavarnos la lengua con lejía por hacerlo. Antes bien deberíamos disfrutar chapoteando en el anacronismo. Dice Montaigne en el capítulo «La gloria» siguiendo, al parecer, a Ramón Sibiuda: «Existen el nombre y la cosa. El nombre es un sonido que representa y significa la cosa; el nombre no es una parte de la cosa ni la sustancia, es un elemento extraño unido a la cosa y exterior a ella». Saussure matizaría esas palabras proponiendo el distingo entre el sonido, que dice Montaigne, o parte significadora, y el concepto que se refiere a la cosa o parte significada. Montaigne estuvo tan cerca... ¿No dice en otro sitio que no tenemos que vérnoslas con las cosas sino con representaciones de las cosas? «La variedad de opiniones sobre las cosas —asegura en el capítulo «La experiencia de los bienes y de los males»— muestra claramente que éstas sólo penetran en nosotros mediante una transacción». Como quiera que sea, Montaigne pone el dedo en una llaga que seguirá abierta aún durante mucho tiempo. Si no, que se lo pregunten a Shakespeare. Hay estudiosos —ingleses— que han establecido correspondencias entre lo dicho por Montaigne y lo expuesto por el Cisne del Avon para concluir que Shakespeare no habría hecho sino digerir las enseñanzas de Montaigne para superarlo. Pero no siempre es el caso, si es que lo fue alguna vez. Tomemos por ejemplo, la famosa querella de los nombres de Romeo y Julieta (1597). En la Escena 2ª del Acto II, Julieta interpela a la noche tomándola por Romeo: «¡Sólo tu nombre es mi enemigo!

¡Porque tú eres tú mismo seas o no Montesco! ¿Qué es Montesco? No es ni mano, ni pie, ni brazo, ni rostro, ni parte alguna que pertenezca a un hombre. ¡Oh, sea otro tu nombre! ¿Qué hay en un nombre? ¡Lo que llamaríamos rosa exhalaría el mismo grato perfume con cualquiera otra denominación! De igual modo, Romeo aunque Romeo no se llamara, conservaría sin este título las raras perfecciones que atesora. ¡Romeo, rechaza tu nombre; y a cambio de ese nombre, que no forma parte de ti, tómame a mí toda entera». Pues bien, Montaigne ya había dicho exactamente lo mismo, eso sí, más brevemente y con menos galanura: «Y este Pedro o Guillermo, ¿qué es sino una voz? ¿o tres o cuatro trazos de pluma muy fáciles de alterar». El nombre no es la cosa, Y Guillermo, Juan, Romeo exhalarían el mismo perfume si fueran rosas en vez de seres humanos (sí, es verdad, lo humano huele distinto...). Pero Montaigne también se encontraba al final de una larga cadena iniciada por Platón con un Cratilo donde dice: «El nombre es la imitación de la esencia mediante sílabas y letras». Umberto Eco cita, en El nombre de la rosa (1980), a Bernardo de Morlas alias el Morliacense y, de pasada, a Abelardo, ilustres nominalistas que entendían que el lenguaje podía servir tanto para hablar de las cosas pasadas, como de las lejanas o inexistentes: si la rosa desaparece queda, por lo menos el nombre: «Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus» «La rosa está completa en el nombre, sólo tenemos los nombres desnudos». A Occam, que vivió a caballo entre los siglos XII y XIII, se le considera como el mayor nominalista que jamás haya existido. Aunque seguramente rechazaría semejante título, no en balde dejó dicho: «Es soberbia hacer con más lo que se puede hacer con menos». Observación que no es sino una de las formulaciones de su famosa navaja. Porque eso es lo que más ha dejado para la posteridad, la llamada navaja de Occam, es decir, la invitación a cortar por lo sano escogiendo la teoría más simple entre dos que concurran para explicar un mismo hecho. Bueno, también nos legó una curiosa indecisión a la hora de escribir su nombre —se le conoce por Ockham, Occam, Ockam, y se ha prestado a juegos de palabras con la oca, aucam, para sus críticos maliciosos— lo que probaría cómo en puridad nominalista Romeo, aunque no se llamara Romeo y se llamara, por ejemplo, Occam, conservaría las raras perfecciones que atesora.

¿Y nombrar? Parece que le cupo en suerte al señor Adán poner nombre a lo creado y también hay noticias de que Moisés estableció en el Sinaí la lista de los peces que se podían comer según se le iban apareciendo en la cumbre del monte. Luego, nada. La gente pareció conformarse con saber nombrar siendo poca la curiosidad por registrar lo nombrado. Pocos son los fragmentos de diccionarios que se han conservado de la Antigüedad, aunque a veces poseen más bien rasgos

de enciclopedia, pues incluyen glosas, noticias biográficas y comentarios sobre autores o temas. En vida de Montaigne, aunque sordamente, Jean Nicot —el introductor del tabaco en Francia— trabajaba completando la empresa lexicográfica iniciada por Aimar de Ranconnet, que falleció en 1559 dejando inconclusa su obra. Curiosamente a Nicot le sucederá lo mismo, porque su Thresor de la langue françoyse tant ancienne que moderne verá la luz póstumamente en 1606. Para entonces llevaban más de cien años escritos por la mano de Antonio de Nebrija una Gramática castellana (1492), el Diccionario latino-español (1492) y el Vocabulario español-latino (1494). En el s. XVI apareció asimismo por estos lares el Diccionario de Alcalá bajo los auspicios de la Universidad Complutense, aunque habrá que esperar a 1611 para que Covarrubias imprima el Tesoro de la lengua castellana o española. Cosas de la casualidad, otro de los grandes nombradores, de hecho el mayor de todos en cuanto a poner orden verbal en la naturaleza se refiere, Linneo, utilizó el nombre del pionero lexical Nicot para bautizar la planta del tabaco así como el género que lo encuadraba, Nicotiana tabacum. Por cierto, Covarrubias daba la siguiente definición de tabaco: «Yerba bastantemente conocida, que reducida en polvo se toma para expeler las humedades del celebro». Pues bien, con un cerebro seguramente seco o bien temperado, Linneo sentó las bases de su taxonomía universal en el Systema Naturae, impreso en 1735, y lo fue completando posteriormente. Puede que Adán no pusiera nombre a las cosas, pero una cosa es cierta, el mérito de nombrar universalmente le correspondió al sueco Carlos Linneo. No sólo eso, creó las pautas para que pudieran proceder correctamente quienes vinieran a nombrar después. No en balde colocó con bastante clarividencia el hombre entre los monos —simia— y los perezosos, bradypus.

Georges Perec en La vida instrucciones (1978) habla de una tribu que va suprimiendo nombres de cosas a medida que desaparecen sus componentes. De tal modo que su último representante se encuentra con una sola palabra que lo significa todo. ¿Un problema? No desde luego a la hora de comunicarse, porque ya no queda nadie con quien hacerlo. Harina de otro costal serán sus procesos mentales, porque se encontrará nadando en una auténtica sopa de letras. Podrá distinguir separadamente los distintos entes y sus conceptos, sólo que se verá abocado a la misma palabra cuando trate de verbalizarlos: todo lo que va del Alfa al Omega habrá sido reducido a uno. O al verbo. En otro lugar de la novela, Perec menciona un fenómeno completamente opuesto, el de la especialización. Cada oficio tiene una serie de técnicas, de herramientas y materiales con nombres absolutamente específicos y, por consiguiente, no sólo intransferibles sino también irreductibles a la polisemia. Un guillame es un cepillo especial que

se usa en carpintería para un trabajo específico —hacer rebajes para quicios— y que nada tiene que ver con la garlopa, otro cepillo de talla mayor que se utiliza para desbastar, por lo que no vale referirse a ellos en términos genéricos en frases como pásame un cepillo y, mucho menos, dame el cacharro. Nombrar en química orgánica es todo un arte. No es lo mismo el 1, 2, 3, 5-tetraclorobenceno que el 1, 2, 4, 5-tetraclorobenceno, por poner un ejemplo. Ahí los números indican en qué lugar del anillo de benceno van engarzados los átomos de cloro porque sólo hay eso, benceno con cuatro átomos de cloro. ¿Cuánta gente sabe qué es una zoqueta? Un poco menos que la que sabe qué es una hoz. La desaparición de ramas enteras de la actividad humana conlleva, sin embargo, la desaparición del vocabulario que le es inherente. Se trata de un fenómeno similar al que ocurría en la tribu donde la desaparición de un miembro llevaba aparejada la desaparición de un término. Y comporta la misma inflación polisémica. En un momento dado, decir chisme valdrá lo mismo para la alguáquida que para el cenacho. Ay de quien quiera impedirlo... La arqueología lingüística resulta no cabe más ingrata para quien la practique. Se salvará con mucha más facilidad un pedazo de nave romana rescatado del fondo del Mediterráneo o un trozo de runa atacado por el mal de piedra que un vocablo en desuso. A ver quién consigue reflotar el término bostegadera. Pero el lenguaje se empobrece debido no sólo a la desaparición de ramas enteras de la acción humana sino a la simple desgana colectiva. Todo es guay. Cuando es guay, claro. No hay distinción entre lo bueno, lo bonito, lo agradable y lo placentero, todo será guay. A menos que intervenga una cuestión de grado. Entonces será superguay. O supermegaguay. «La cuestión —insistió Alicia— es si se puede hacer que las palabras signifiquen tantas cosas diferentes. La cuestión —zanjó Humpty Dumpty— es saber quién es el que manda…, eso es todo».

En la ensalada de Montaigne no sólo hay hierbas sino también tropezones. Uno de los más jugosos —el jamón de la misma, como quien dice— tiene que ver con la facilidad: «Se dice que es bueno tener un buen nombre, es decir, crédito y reputación; pero también, a decir verdad, es ventajoso tener un nombre fácil de decir y pronunciar». ¿Por qué?, según Montaigne porque así será más probable que lo recuerden quienes toman disposiciones sobre la gente promoviéndola a distintos cargos. Sin embargo, no parece que esté hablando de eso sino de la publicidad. La actual, se entiende, porque en aquellos tiempos no se anunciaba casi nada. O, cuando menos, no de la forma que nos resulta familiar. Se trataba generalmente de una publicidad a gritos. Sí, había que pregonar las mercancías porque, dejando de lado algunas enseñas de comercio o de profesión —el rojo y blanco de la barra que caracterizaba a unos barberos que además eran cirujanos,

de ahí el rojo de la sangre y el blanco de las vendas— no se disponía de otros soportes, por no mencionar el analfabetismo reinante que limitaba la incidencia de unos almanaques que comenzaban a circular gracias a la imprenta y en los que solían aparecer anuncios muy primitivos. Les cris de Paris es una obra del músico Clément Janequin que recoge las voces de los vendedores y artesanos ambulantes que se escuchaban en las calles de la capital francesa alrededor de 1530 y que llegaron seguramente a oídos del propio Montaigne bien en el propio París o en el Burdeos donde fue alcalde, porque no diferirían mucho de un lugar a otro. Así Janequin recoge el «Aigre, vin aigre!» o el «Hault et bas rammonez les caminades!» gritado por los deshollinadores. Bien es verdad que, por aquel entonces, también había espacios que lo decían todo. Así, los escudos de armas proclamaban el nombre y el honor de uno, lo mismo que los vítores garabateados en determinadas paredes divulgaban a los cuatro vientos que se habían coronado ciertos estudios. La codificación a base de colores del atuendo servía, por su parte, para colocar a cada cual en su sitio como nos ha enseñado Pastoureau en Las vestiduras del diablo (2005). Con todo, es posible que los comerciantes de la época tuvieran presente de manera intuitiva lo que apuntaba Montaigne, a saber, las ventajas que representa un nombre fácil de recordar. Desde luego, ya lo tuvieron en cuenta los romanos. La ciudad de Pompeya dejó para la posteridad, aparte de pinturas y grafitos comerciales muy corrientes, anuncios que tenían por objeto el comercio sexual y que resultan muy elocuentes y sucintos por lo que a la nomenclatura del producto se refiere —«Félix chupa por un as» o «Logas, esclava nacida en casa»— seguramente para que unos cuantos siglos después los descubriera la prensa escrita para colocarlos bajo el piadoso manto de la corrección política llamándolos contactos, justo antes de que el concepto se desbordase en ofertas como estas: «Abuela cachonda, 180 pechos, me lo trago todo» o «Boquita mamadora, francés bebido». Claro que, también hubo pompeyanos que, por no haber tenido acceso a las recomendaciones de Montaigne, estamparon nombres imposibles cegados por su propio exceso: «Escordopordónico jodió aquí a gusto a la que le vino en gana». ¿Por qué el orgulloso garañón no escogió un diminutivo a la hora de pregonar sus proezas? Tal vez porque los diminutivos están más bien relacionado con el cariño que con la brutalidad.

Lo cierto es que los fabricantes de nombres —ya no de productos, existe una ingeniería para éstos y otra para aquéllos— buscan, por regla general, los más cortos, pegadizos y universales. Es célebre el caso de Kodak, por no mencionar el de Ô, que da nombre a una fragancia de la casa Lancôme así como a un canal de la televisión pública francesa. La brevedad y contundencia es propia también

de los eslóganes no sólo comerciales —«¡Ay, prefiero una Balay»— sino políticos, como aquel famoso de la Primera Guerra Mundial «I want you», con un Tío Sam interpelador, o el eisinhoweriano «I like Ike», por no mencionar el más reciente «Yes, we can» copiado en un tal vez patético «Podemos» porque parece denotar precisamente un quiero y no puedo. Aunque en ciertas ocasiones se apuesta por lo contrario, es decir por la longitud un tanto desmedida y no fácil de pronunciar. Es el caso del Kukuxumuxu utilizado por una firma textil. Sin embargo, no parece fácil que cuajen nombres como Taumatawhakatangihangakoauauotamateaturipukakapikimaungahoronukupokaiw —que es la apelación de una colina neozelandesa—, porque no cabría en la etiqueta, aunque, quién sabe, a lo mejor resultaba muy comercial enroscarlo en las perneras de unos pantalones, habida cuenta de que, esa es otra, la marca —ya sea en forma de logo o de nombre, si no de las dos cosas— suele aparecer de manera bien visible en las prendas, convirtiéndonos en auténticos hombres-anuncio. Por cierto, las autoridades de Madrid prohibieron en 2008 este oficio por degradante hasta que hubieron de ceder a las protestas de los interesados —¿no les quitaban el pan?—, pero a nadie parece importarle llevar encima una marca por la que se debería cobrar en vez de pagar. Sea como fuere, una cosa es cierta, los nombres han acabado por trascender a las cosas produciendo el fenómeno del marquismo. Poco importa lo que se compre o se lleve con tal de que sea de una marca determinada. Porque en última instancia uno será lo que use. Las marcas acaban hablando de uno y por uno con tal vehemencia que, si se es adolescente, gritan. No es de extrañar, pues, que en algunos colegios se haya vuelto a formas blandas de uniforme —v.g. el chándal— para evitar los complejos que puede producir en los alumnos el no poder acceder a las firmas de moda. Porque el acoso del parecer, es decir, del ostentar, empieza con los pañales. Se es más bebé si se viste a la última. De modo que, desde la cuna a la tumba —uno puede aspirar a ser enterrado en un ataúd diseñado por Antonio Miró o guardar las cenizas en una urna Ferrari—, resulta posible presumir de fidelidad a una marca o a un puñado de ellas —Rolls en coche, Rolex en reloj, Rulex en música y Ralex en gafas, ¿qué hay de la estilográfica Rílex?—, en la extraña convicción de ser uno mismo. Pero lo que resulta incuestionable es, más bien, que las marcas borran la personalidad cambiando el concepto de individuo por el de tribu. Con la particularidad de que cada colectivo ocupa un nicho concreto dentro de una ecología comercial fuertemente jerarquizada. Ser de Zara no es lo mismo que ser de Gucci o Prada. Aunque tampoco es lo mismo ser de Zara en España que en Hong Kong. Claro que, la propia dinámica del marquismo impulsa a ir subiendo puestos en el escalafón. Quien fue de Adolfo Domínguez aspira a ser de Hugo Boss o, mejor, de Armani. Aunque por alto que

se llegue siempre habrá un peldaño inaccesible, ya sea porque se trate de ediciones limitadas o bien porque el producto se ofrezca directamente a una clientela selecta sin pasar por el mercado. Pero no hay que mirar tan arriba, se ha solido matar por unas zapatillas que valían un puñado de dólares. Y hasta los perros —todavía no han podido hacerlo con los peces— lucen modelitos y complementos de las grandes casas de moda. ¿Llegaremos a ver bolsas para las deyecciones con logos de las marcas de postín? Seguro, porque lo sostenible vende bien.

En definitiva, detrás de la obsesión por las marcas no está lejos la estupidez —porque sólo cediendo a ella puede uno creerse más libre y más completo cuando, de hecho, se halla más despersonalizado, amén de imbuido por el frenesí de llevar el marquismo a todos los ámbitos de la existencia—, pero también puede estar la codicia. El mercado de las marcas es tan suculento que suscita una multitud de delitos que van del robo a mansalva y con fuerza —los aluniceros sustraen cada vez más perfumes o gafas— a la falsificación. Hasta puede darse la circunstancia de que unas gafas Ray Ban robadas, pero auténticas —o un Chanel nº 5 original— estén compitiendo en los mercadillos con unas de imitación falsificadas generalmente en Asia y, muy frecuentemente en China, sin que varíe mucho el precio de unas a otras o delatarían su procedencia. Pero lo más pintoresco es que la oferta de marcas a buen precio —principalmente falsas, porque no se puede robar tanto como para cubrir las expectativas del mercado— suscita una demanda creciente que exige que se fabriquen cada vez más falsos, lo que hace no tanto que las marcas de verdad pierdan clientes —que también pero menos, porque el segmento al que van destinados sus productos no se surte en mercadillos— sino que tengan que proteger sus estándares de calidad así como la imagen que proyectan —a Vuitton no tiene que hacerle ninguna gracia ver sus bolsos en manos de auténticas indigentes—, por lo que tienen que invertir sumas colosales en combatir la piratería, lo que redunda en un aumento de los costes de producción y, por ende, en una incitación suplementaria a utilizar falsos entre sus fieles. No será la primera vez que tiendas de firma hayan incluido solapadamente artículos piratas entre los ofrecidos con todas las de la ley. Ni que algunas fashion victim se jacten en petit comité de sus falsos, por más que representen sólo una suerte de guiño picaresco ya que, por definición, lo suyo es sobresaturarse de marcas. Georges Perec fue uno de los escritores pioneros en tratar el asunto, ya que lo hizo nada menos que en 1965 con Las cosas. Jérôme et Sylvie, los protagonistas de la novela, son unos consumidores menos compulsivos que exigentes. Profesionalmente están relacionados con las cosas, porque, en tanto que psico-sociólogos, realizan encuestas sobre distintos

productos. Y tal vez sea eso lo que les pierda, ya que saben demasiado bien en qué consiste la morralla que la industria trata de vender a las masas. Por lo que aspiran a más, a una vida espléndida, llena de riqueza y de objetos valiosos. Sólo que no hacen nada para conseguirla. De hecho, desprecian el único camino susceptible, por lo menos, de aproximarles a ella, su trabajo: «Podían, como los demás, llegar; pero querían haber llegado». Así que se limitarán a gastarse de cuando en cuando el dinero en alguna prenda o complemento de marca —no les llega para cosas de más empeño— mientras sueñan —inútilmente— en que sólo es el comienzo. Pero si servirse de las marcas equivale a no ser, utilizar marcas falsificadas será como un no ser al cuadrado.

Nombrar es todo un trabajo. Y una responsabilidad. Cuenta Lawrence Sterne en La vida y las opiniones del caballero Tristram Shandy (1759—1767) cómo el caballero Shandy, padre de cierto bebé por nacer, examina repertorios y más repertorios de nombres para buscar el más apropiado, ya que tiene el convencimiento de que, con el nombre, le marcará la vida. Finalmente y por una jugarreta del destino ocurrida al pie de la pila bautismal, acabará poniéndole el de Tristram, que era el que más odiaba por concitar la tristeza, razón suficiente como para amargar una vida. A Tristram Shandy se refiere precisamente el filósofo H. G. Gadamer en un sesudo artículo —«Pensamiento y poesía en Heidegger y Hölderlin» (1987)— para ilustrar cómo el nombre puede acabar determinando, probablemente, una forma de ser: «Nombres propios y aun apellidos se fundan plenamente en la función de nombrar. Generalmente no poseen una significación propia; o al menos ésta no tienen ninguna importancia en su función, pero sí la tiene cuando pensamos en el criterio de la atribución de un nombre en el bautizo o en la elección de un nombre de un Papa nuevo; o en Tristram Shandy. En estos actos puede haber expectativas o promesas, o también un mal augurio. Pero el nombre propio mismo y su uso no contienen un significado propio. En este sentido los nombres propios no son palabras». Todo es sin contar que sí ha habido nombres parlantes —por ejemplo, el citado más arriba Escordopordónico que reúne, en lengua griega, el ajo y la acción de peder — pero también nombres significantes tomados de fervores diversos. En este país se ha puesto el nombre de Constitución a más de una pobre criatura. Y hay quien ha llamado a la carne de su carne Dinamo, Hoz, Escaparate, Barricada e incluso, ¡cielo santo!, Castigo —en euskera Zigor— o Ya Basta, que en vascuence se dice Naiko. Cae en el apartado de la mala sombra quien llama Mateo a un hijo que tendrá por apellidos Mateo y Mateo, con lo que le convierte en un Mateo al cubo, o quien perpetra lo mismo con un Marcos o una Rosa (la Rosa Rosa Rosa evocará la letanía de Gertrude Stein: «A rose is a rose, is a

rose…», mientras que el Marcos Marcos Marcos, sonará a oferta comercial). Tampoco tiene perdón quien llama Perfecto a quien llevará por apellidos Juez, Ladrón o Rico (hay un Perfecto Rico Rico en Levante). Toda esta serie de atropellos suele aflorar de forma demasiado poco conveniente en las esquelas, porque incita, cuando menos, a la sonrisa. Pase si la sucesión de nombre y apellidos suena de manera rara pero no ridícula u ofensiva como Armando Guerra Segura o Patrocinio Moreno Bueno, pero ¿qué hacer ante un Yolanda Escote Tierno o un Antonio Rico Caldito? Desde luego, tampoco conviene tirarse por los atajos confundiendo José Pez Pez con José Peces, aunque ambos naden en Facebook. Y hay que convenir que no le faltaba razón al padre del infortunado Tristram, porque hay nombres o apellidos que predestinan. Así, podemos preciarnos de un José Guerra (1784-1867), que fue tremendo militar, y hubo una ministra relacionada con el medio ambiente que se apellidaba Espina —¿para recordar que es una tarea pendiente o no se dice que se lleva una espina clavada?— además de otra, Tocino para darle seguramente sustancia a su cartera. No ha faltado tampoco un doctor Hueso que escogió como especialidad la traumatología, por no mencionar al albañil Nascemento o al abogado etarra que en el nombre lo lleva todo, Matanzas (Txema). En Panamá hubo un gran jurista que se llamaba Justo (Arosamena) y ¿qué hay del bailarín francés Millepied? Aunque quien se lleva la palma, con perdón, es el ex-presidente de Zimbabue, míster Banana —Canaan Banana—, que fue condenado a diez años de prisión por… sodomía. Bien es cierto que los padres no pueden preverlo, como en este caso, todo. Hay algunos progenitores más vocacionales o creativos que suelen rastrear para sus vástagos el nombre más raro y rebuscado, no forzosamente el más extraño o el más grotesco, a fin de que su hijo lo lleve en exclusiva como si fuera una patente. Claro que, por inaudito que parezca un nombre, no tarda en hacer fortuna, por lo que no es raro que, para pasmo del padre que se creía original, lleguen a coincidir en el parque unas cuantas Aragontas con unos cuantos Ilixos o Baraxiles. «¡Oh, qué facultad más animosa

—decía Montaigne— la esperanza, que, en un sujeto mortal y en un momento, se arroga la infinidad, la inmensidad, y colma la indigencia de su dueño con la posesión de todas las cosas que puede imaginar y desear a su antojo!». Como, por ejemplo, la de tener un nombre, o, lo que es lo mismo sobresalir de las filas paradójicamente anónimas de la onomástica. A eso se apuntó cierto padre mexicano que debió de calcular que, a falta de posibles hazañas que le confirieran uno a su hijo, ya lo tenía ganado gracias al que le puso, porque no es fácil que le descabalguen del libro Guinesss de los récords llamándose: Brhadaranyakopanishadvivekachudamani. Otra cosa es lo que piense el hijo. Ni

siquiera el cantante Prince pudo aguantar más de siete años llamándose algo así como O)+>.

Luego, están los motes. No cabe duda de que nacen de la necesidad de ajustar la realidad del individuo a su nombre. Seguramente porque los nombres, al ser genéricos, están reñidos con la individualización. Pocos nombre habrá tan acertados como Cándido, en el caso, al menos, del personaje de Voltaire, que no cesará de creer que todo sucede para bien o que —de acuerdo con las enseñanzas de su preceptor Pangloss— todo va todo lo mejor que puede en el mejor de los mundos posibles, pese a las muchas desgracias a las que tiene que enfrentarse. La forma más leve de mote o apodo es el hipocorístico, por más que también sean legión los Moncho, Pepe y Berto y puede que hasta Chanko —de Kévin—. Pero poco importa, porque predomina el cariño antes que la distinción. Los apodos del pasado serían los apellidos del futuro, baste con recordar el célebre «Machuca, Vargas, machuca». Italo Calvino —por cierto, todo un acierto de sus padres por lo que al nombre respecta— dedicó toda una serie de novelas a individuos cuyo mote reflejaba extraordinariamente su manera de ser. Así, el Demediado, el Rampante y el Inexistente brillaron en la trilogía Nuestros antepasados (1952-59). Hay un pueblo en España, Salmoral, donde la gente se conoce sólo por los motes desdeñando nombres y apellidos hasta el punto de que suelen utilizarlos en las direcciones de correo. Generalmente se van heredando de padre a hijos por lo que individualizan antes al linaje que a una persona concreta. Entre los más pintorescos podrían figurar los Atacaos, los Cagarrutas, los Macatorros o los Quicaches. Pero la tendencia no es privativa de ese pueblo, existe en España toda una geografía de Matalubias, Tarramiga o Chorrovispasm adheridos a familias enteras pero que, a veces, son propiedad de un solo individuo. No faltan, desde luego, los apodos convertidos en nombres artísticos —Camarón de la Isla, la Niña de los Peines— ni, desgraciadamente, los nombres de guerra utilizados para encubrir la identidad a los ojos indiscretos de la policía, ya en ámbitos de la delincuencia común —el Lute— o terrorista, con el Kubati o la Tigresa como sangrientos representantes. En el País Vasco las familias de aparceros tomaban el nombre del caserío que arrendaban y que podrían ser tan curiosos como Nojuronea —el lugar de los Nojuro— o tan exóticos como Argel. El Jorobado de Nôtre Dame, fue un insulto nominalizado para descalificar al diferente tomando su aspecto feo por espejo de una alma aborrecible, todo para que Víctor Hugo hiciera que ocurra todo lo contrario, es decir, que asome el fondo bondadoso del campanero frente a la maldad de la jauría humana que le despreció. En cuanto a los seudónimos, revisten una característica única en todo el ámbito del nombrar, ya que son escogidos por propio usuario. Y para que le

representen lo mejor que puedan. Algunos adquieren tanta fortuna que eclipsan al nombre verdadero. ¿Quién recuerda cómo se llamaban Clarín, Apollinaire o Fernán Caballero? Los heterónimos ponen en primer plano otra cosa. Ya no el hecho de nombrar sino el de desdoblarse polifónicamente. Lo que ahí se inventa no es un apelativo sino toda una biografía, tantas como personajes se desee ser. Por eso se trata de un acto principalmente literario. Que se lo pregunten, si no a Pessoa. O a Ricardo Reis. El propio Montaigne prefirió llamarse así antes que Michel Eyquem de Montaigne. E hizo célebre una divisa o mote, que es como tener un imperativo por nombre. En efecto, pocas habrá más motivantes que su célebre «Que sais-je?».

Morituri te salutant

Montaigne encabeza sus reflexiones sobre la muerte con un préstamo de su no muy querido Cicerón: «Filosofar es aprender a morir». Seguramente se hubiera quedado más tranquilo de saber que la observación se le había ocurrido primero a Sócrates, según apuntan quienes más saben. Como quiera que sea, Montaigne se siente obligado a glosar la severa admonición que da título al capítulo en el que hablará de la muerte y de morirse, «Que filosofar es aprender a morir»: «El motivo es que el estudio y la contemplación retiran en cierto modo el alma fuera de nosotros, y la ocupan aparte del cuerpo, lo que constituye cierto aprendizaje y cierta semejanza con la muerte; o bien que toda la sabiduría del mundo se resuelve, a fin de cuentas, en enseñarnos a no tener miedo a morir». Pues algo debe de estar fallando desde los tiempos del sabio aquitano. O bien la educación —que además de no enseñar otras cosas, por ejemplo, a vivir, tampoco nos enseña a prepararnos para la muerte— o bien la muerte. Morir se ha convertido en un acto obsceno. Y, a ese título, suscita dos clases de respuesta. La primera, y más extendida, pasa por la ocultación. Que adquiere, en primera instancia, forma de alejamiento. Enviamos a los viejos a morirse en residencias y hospitales para luego, si acaso, mostrarlos en el tanatorio una vez compuestos y maquillados. Pero siempre será facultativo no sólo asomarse a través del cristal, sino mantener la cortinilla corrida, para que el muerto no esté presente. A cristal abierto o no, el muerto aparece confinado en una especie de pecera. Distante, inaccesible, irreal, fuera del contacto con este mundo. La segunda clase de reacción pasa por lo contrario. La muerte accidental ocurrida en la vía pública despierta el morbo, atrae. Un morbo exacerbado —cada vez más— por la toma de instantáneas mediante la cámara incorporada al teléfono móvil. En efecto, el viandante ve cómo su interés resulta inmediatamente atraído por un suceso anómalo —«¿Un muerto en la calle? ¡Qué suerte!»— y se lanza raudo a fotografiarlo para enseñarles a sus amigos la extraordinaria experiencia contando secretamente con que atraiga la atención de Twitter o Youtube. Cada vez son más frecuentes los casos de no prestación de socorro al bulto humano tendido en la calle. Quienes pasan al lado del, no se sabe si muerto o moribundo, tienen la sensación de haber tenido suerte por el puro hallazgo pero prefieren no inmiscuirse. La misericordia queda ahogada por la insolidaridad y, tal vez, por el miedo. Mejor no meterse en líos. O no implicarse emocionalmente sino, a lo sumo, entomológica o

fotográficamente. Lo paradójico del caso es que el fotógrafo o esquivador de la muerte ocasional resultará a su vez retratado por una cámara de vigilancia que recogerá su indiferencia dolosa junto a la de multitud de viandantes. Sólo para un rasgarse las vestiduras colectivo que no impedirá que, llegado el caso, la reacción más común sea la misma, desentenderse del caído.

Qué distinta la muerte de acuario a la de velatorio. Dado que morirse es lo menos natural que nos puede suceder —vivimos inmersos en una cultura de la vida propulsora de la inmortalidad—, ¿cómo vamos a dar cabida a un muerto en el domicilio que tenga que ocupar, para más inri, una cama aunque sea la de invitados? Miguel Delibes realiza casi una labor arqueológica rescatando los últimos coletazos de una tradición secular en Cinco horas con Mario (1966). Durante ese lapso de tiempo, la viuda de Mario, Carmen Sotillo, se lanza a un diálogo a corazón abierto con el difunto. Puede que tenga que ajustar cuentas con él y que salga bastante ropa sucia pero una cosa es innegable, Carmen mantiene una relación directa y orgullosa con el muerto: «Carmen experimentaba una oronda vanidad de muerto, como si lo hubiese fabricado con las propias manos. Como Mario, ninguno; era su muerto; ella misma lo había manufacturado». Después del desgarrador viaje al final de la noche —ante el muerto Carmen descubrirá que hubo otro vivo o que los dos fueron otros vivos —, Carmen le dice a su hijo con el mismo orgullo: «No está alterado, ¿te das cuenta? No ha perdido siquiera el color». Lichtenberg resume en uno de sus aforismos el dolor descomunal causado por la muerte de un ser querido: «En señal de duelo por la muerte de su madre, De Brunoy mandó verter toneladas de tinta en los depósitos de sus fuentes» (El riquísimo marqués De Brunoy, hijo del banquero Montmartel ya apuntaba maneras. Era tan pío que se gastaba auténticas fortunas en actos religiosos. Una vez despilfarró quinientas mil libras en una procesión, lo que motivó que sus padres le prohibieran semejantes excesos de piedad, según relata Voltaire). Pero hay velatorios y lutos mucho menos edificantes. Una de las escenas más cínicas de la literatura universal la protagoniza quien será Ricardo III seduciendo a la viuda del rey que acaba de asesinar —Enrique VI—, justo al lado del catafalco donde reposan los restos del monarca. Gloster, muy pronto Ricardo III, se jactará de su audacia en cuanto se quede solo: «¡Yo que he matado a su esposo y a su padre, logro cogerla en el momento del odio más implacable de su corazón, con maldiciones en su boca, lágrimas en sus ojos y en presencia del objeto sangriento de su venganza, teniendo a Dios y a su conciencia y a ese ataúd contra mí! ¡Y yo, sin amigos que amparen mi causa, a no ser el diablo en persona y algunas miradas de soslayo! ¡Y aún la conquisto!» Muy distinta es la tierna despedida que hace Sancho a su

ya menos amo que amigo don Quijote. Porque don Quijote se muere. Pero ya no como El de La Triste Figura, sino como don Alonso Quijano el Bueno. Sólo que sus amigos, con Sancho a la cabeza, le prefieren vivo y loco a moribundo y cuerdo. Es más, ante el lecho de muerte, los deudos de don Quijote, están dispuestos a convertirse a su manera de percibir el mundo, ya no por enderezarle o solazarse, sino por mero cariño, para que no se muera. Sancho intenta, venciendo las lágrimas, darle un último empujón: «Mire no sea perezoso, sino levántese desa cama y vámonos al campo vestidos de pastores, como tenemos concertado: quizá detrás de alguna mata hallaremos a la señora doña Dulcinea desencantada», pero ni siquiera la mención a Dulcinea enciende la chispa en un hombre ya vencido y resignado a morir. Rodeado de los suyos exhalará el último suspiro ante un espectador más o menos imparcial: «Hallóse el escribano presente y dijo que nunca había leído en ningún libro de caballerías que algún caballero andante hubiese muerto en su lecho tan sosegadamente y tan cristiano como don Quijote; el cual entre compasiones y lágrimas de los que allí se hallaron dio su espíritu, quiero decir que se murió».

Pues bien, ese no pensar en que hay que morir, y que nos acompaña tan irresponsablemente, le parece un tremendo error a Montaigne: «La meta de nuestra carrera es la muerte, es el objetivo necesario al que nos dirigimos: si nos asusta, ¿cómo vamos a poder dar un paso adelante sin fiebre? El remedio del vulgo es no pensar en ello. Pero, ¿qué brutal estupidez puede ocasionarle una ceguera tan burda?». Con todo, es innumerable la literatura vertida alrededor del concepto del Memento mori (recuerda que has de morir). De hecho, fue uno de los grandes tópicos de la literatura medieval que se desglosó en dos ideas fuertes y complementarias: el todo pasa velozmente, y el Ubi sunt, es decir, el dónde han ido a parar la belleza y la gloria, las grandes construcciones humanas de antaño. François Villon plasmó en el s. XV estas reflexiones en el poema «Ballade des dames du temps jadis» (Balada de las damas de otro tiempo), en el que a modo de estribillo vuelve el verso Mais où sont les neiges d´antan (¿Adónde han ido a parar las nieves de antaño?). La nieve se convierte, pues, en metáfora de lo que fue y ya no está, de lo que se ha llevado el tiempo. O la muerte. Correlativamente, la rosa metaforiza la fugacidad en su otra cara, la del tiempo que va trascurriendo raudo y veloz. Alain de Lille (1128?-1202) en el bellísimo poema Omnis mundi creatura, contenido en el himno de título no cabe más expresivo De miseria mundi, dice en su segunda estrofa:

«Copia nuestro estado la rosa,

y es su más adecuada glosa,

en ella leemos nuestra vida

florece con la alborada

y se marchita deshojada,

apenas la tarde vencida.»

Otras voces, otros ámbitos pero, a la postre igual de humanos, ¿cómo no ver los acentos de Villon, o viceversa, en el extraordinario poema titulado El perfume de las flores del poeta chino del s. VIII Li Tchang Yin?:

«Las flores, ya marchitas, caen y son llevadas

por el viento del otoño; pero el perfume de las

flores... ¿A dónde va el perfume de las flores?»

Las Coplas de la danza de la muerte es una obra anónima del s. XIV escrita en latín originariamente, con toda probabilidad, lo que seguramente hizo que se propagara por toda Europa con muchísimo éxito. Los críticos consideran la versión española como una de las mejores. En el fondo, La danza de la muerte es la sátira de una condición humana cuya principal característica es la transitoriedad, por más que sus representantes no lo quieran ver así. La muerte interpela a los humanos de todos los estamentos sociales y, tras escuchar sus vanas excusas por lo mal que han llevado su vida y su nula voluntad de arrepentimiento —pareja de su obstinación por seguir viviendo—, les invita a entrar en el corro de la danza:

«¿Qué locura es esta tan manifiesta?

¿Qué piensas, que el otro morirá

Y que tú quedarás por ser bien compuesta

tu complexión y que durarás?»

No resulta fácil comprender, sin embargo, ese interés por recordar la muerte en una época en que estaba a la orden del día —las mujeres morían al dar a luz, la mortalidad infantil era elevadísima, había guerras, además de mala medicina, y, periódicamente, sobrevenían hambrunas y epidemias que segaban poblaciones enteras— siendo, por el contrario, la existencia algo especialmente efímero. En efecto, la esperanza de vida no sobrepasaba los treinta años de media, siendo longevas las mujeres que alcanzaban los cuarenta y longevos los varones que cumplían los cuarenta y cinco, en una curiosa inversión de la tendencia actual. Por otra parte, las costumbres funerarias hacían que el muerto estuviera presente tanto en los hogares como en la propia comunidad. Recordar, pues, que se ha de morir sólo puede explicarse desde un doble consuelo. El primero tiene que ver con que acabarán muy pronto los sufrimientos de este valle de lágrimas y se accederá a una vida mejor en el cielo. El segundo estaría relacionado con la justicia. Las Coplas de la danza de la muerte pudieron constituir una suerte de consolación por la filosofía, un tanto rudimentaria, si se quiere, pero seguramente eficaz, ya que hablan de una muerte que iguala a todos. No importa lo rico o poderoso que se sea, al final sólo queda la fosa. Con la particularidad de que, tal como refieren las coplillas, son precisamente los más poderosos los que más cargados de vicios están, por lo que, no sólo han de morir como todos, sino que es muy probable que lo tengan peor a la hora de ganarse un cielo que tienen más merecido quienes lo pasaron peor en vida. Para el imaginario medieval, pues, la muerte era no sólo la gran igualadora sino la gran justiciera. Por más que fuese la compañera habitual. La sombra que se arrastra detrás de cada ser hundiéndolo en el suelo.

Hacia mediados del s. XV, Pedro de Portugal escribió también unas coplas sobre la muerte que recogían el tópico de la vanidad de la vida —«Así dijo el Kohelet: vanidad de vanidades y todo vanidad» Eclesiastés 1-2— y cuyo título, las Coplas de contempto del mundo, entronca con la poesía medieval más antigua. El

poema comienza con una curiosísima invocación a Minerva, anticipadora del inminente cambio de paradigma que se conocerá como Renacimiento y que da aquí sus primeros balbuceos:

«Tú, sabia maestra, tú que nos procuras

ciencias santas, humanas, divinas,

arriedra mi seso de mundanas curas,

destila en mi pecho tus dulces doctrinas.»

Mirarse en Minerva, recomienda el poeta. Nada menos que tomar por espejo no ya al severo Dios cristiano, que sólo ve la vida como un tránsito repudiable, sino a la diosa pagana de la razón y la mesura. Claro que, atenazado entre los dos mundos, Pedro de Portugal se inclina por despreciar aquello por lo que los humanos corren —fortuna, posición, hermosura, placeres…— y perseguir, en cambio, el bien a fin de obtener recompensa en el cielo así como, y ésa es la novedad, consuelo en la tierra, porque uno recibirá lo que ha sembrado pero, sobre todo, será lo que ha vivido. El sabio, por tanto, no debe desear vulgaridades sino vivir amablemente. Se trata de un giro copernicano respecto a la forma de pensar medieval. Tal vez porque las condiciones de vida eran un poco mejores, lo que volvió la vida más deseable. Y eso trajo un cambio de perspectiva. Ya no se trataba de padecer, esperando la recompensa en el otro mundo, sino de vivir como si el premio fuese la propia vida y hubiera que extraerle —carpe diem— toda la savia antes de entrar en la decrepitud. ¿Y dónde encontrar mejores razones para argumentar la buena vida que en la antigüedad greco-romana? ¿Acaso no tenían en poco la inmortalidad, no se muestran sus mitos más bien tibios acerca de la otra vida? Con la no desdeñable ventaja de que muchos de sus poetas cantaron el arte de vivir. Lo curioso del caso es que hasta la propia Iglesia parece olvidarse de las trompetas del Juicio Final y apuesta, como institución, por los esplendores de la vida. Ya no tanta imagen austeramente pedagógica volcada hacia las postrimerías, sino exaltación de la vida en la naturaleza. Y exceso. A comienzos del s. XVI la Iglesia llevaba un rato cogiéndole gusto a lo terrenal y deslizándose por la pendiente del lujo y la relajación de costumbres, lo que suscitará una reacción teológico-moral en forma

de vuelta a los orígenes bajo los auspicios de valores como la pobreza y la humildad. En efecto, la Reforma nace contra una Iglesia desnortada y corrupta, pero el regreso hacia lo fundamental supone también la vuelta del rigorismo. ¿Cómo atacarse a los vicios de la Iglesia si no es en nombre de la virtud más inflexible y desde una conciencia escrupulosa hasta el extremo? Se critica y culpa, pero a fuerza de autoculpabilizarse y retorcerse las fibras morales. Con la peculiaridad, por no decir la broma macabra, de que ni el ser bueno —ni aún mejor— asegura la salvación eterna. Por lo menos para aquellos que creen en la predestinación, como Calvino. Pues bien, en medio de todo ese barullo teológico-moral se yergue imponente la figura de Erasmo de Rotterdam. En efecto, Erasmo se mostrará crítico con los abusos de la Iglesia pero también con una doctrina nueva que se le antojaba muy poco humanista. Sin contar con que era alérgico a la adscripción militante, por lo que desoyó los cantos de sirena de los reformadores que intentaban atraerle a sus filas. Lo mismo que había rechazado a los del otro bando —o a sus simpatizantes, que estaban en inferioridad—, cuando no quiso venir a España invitado por Cisneros para dar clases en la universidad de Alcalá. A su entender, el sabio sólo podía serlo solo, a solas consigo mismo. Alejado del ruido del mundo —con sus preseas y distraimientos—, pero en el mundo, es decir, siendo hombre con los hombres a fin de recoger y preservar lo más valioso, la experiencia transmutada en el saber que vuelve sabio, no erudito. Ya en su vejez, Erasmo escribió la Preparación y aparejo para bien morir (1534), un tratado en la línea de los Ars moriendi, ciertos libros de autoayuda que empezaron a popularizarse en Europa a finales del S.XV y que enseñaban a superar el trance de la muerte, pero sólo en el momento de la muerte. Efectivamente, al igual que el Libro de los muertos egipcio los Ars moriendi preparaban al moribundo poniéndole a buenas con el Creador a fin de que se mostrara clemente a la hora de sopesarle el alma. Pero el opúsculo que escribe Erasmo es bien distinto. Constituye todo un tratado del buen vivir, porque únicamente la vida buena puede garantizar, a su juicio, una buena muerte. Pues bien, ésta es la línea que seguirá Montaigne cuando preconice que pensar en la muerte —filosofar— le quita toda la carga de negatividad a un trance tan inevitable como repentino: «La vida nada tiene de malo para aquel que ha entendido bien que la privación de la vida no es un mal. Saber morir nos libera de toda sujeción y constricción». Un siglo más tarde, las tornas cambian. El Barroco asumirá plenamente la vida como desengaño. Ya no se trata de manifestar un desapego humanista por la vida, sino de despreciarla como fuente de dolor y angustia. El rigorismo protestante ha encontrado su réplica en el de los jesuitas. Ignacio de Loyola somete a los practicantes de sus Ejercicios espirituales a auténticas sesiones de terror en las que el protagonista es el

infierno, cuyas fauces llameantes se abren para quien cometa hasta el más insustancial de los pecados. Se trata de una vuelta a la práctica del bien no por el bien en sí mismo, sino por una evitación del mal estimulada por el temor al castigo. Bajo esta óptica, la vida no es más que un artificio plagado de ocasiones para el mal. Además de un absoluto desengaño. En la España del s. XVII todo se hunde —ya no hay gloria ni imperio sino pobreza y carestía, ruina total—, la vida vuelve a ser un valle de lágrimas, un túnel sin salida. Reinan el hastío, el cansancio y la desilusión. Nada tiene de extraño, pues, que el alma se convierta en el espejo del mundo. ¿Qué ver sino que todo es vanidad? ¿Para qué engañarse pensando en que la vida puede deparar alegrías? Juan de Valdés Leal (1622-1690) pintó para la iglesia del Hospital de la Santa Caridad de Sevilla dos cuadros que retoman el tópico medieval del memento mori en sus dos vertientes, y los titula expresivamente: In ictu oculi («En un abrir y cerrar de ojos») y Finis gloriae mundi («Final de las glorias terrenales»). La pintura barroca cuando no es tan explícita se llena de recordatorios de la brevedad de la vida —una calavera, el reloj de arena, flores que se mustian...— y de alegorías a los cinco sentidos como fuentes de pecado (el tacto: cangrejos y serpientes, porque agarran; la vista: objetos ópticos, pero también animales dotados de gran agudeza visual, como el águila o el lince, etc.). En el ámbito literario Calderón (1600-1681) cerraría en las Décimas a la muerte la rueda del corro que empezó seguramente a configurar Alain de Lille y que gira alrededor del ubi sunt:

«Mira cómo pasó ayer,

veloz como tantos años:

evidentes desengaños

del limitado poder.

Lo que fue dejó de ser,

y no quedó dello más

del ha sido: tú, que vas

por este mundo inconstante,

mira que el que va adelante

avisa al que va detrás.»

Pero había otros mundos. El propio Montaigne sintió mucha curiosidad por los pueblos de los que iba teniendo noticia gracias a descubridores y viajeros. Con ello pudo haberse adelantado a Rousseau, pero no importa, más significativo resulta conjeturar que su interés habría encontrado gozoso eco en cierta clase de poesía que empezó a escribirse en el Japón del s. VII, seguía escribiéndose en su época y no ha dejado de escribirse en la actualidad. Se trata de los poemas a la muerte. Todo poeta debía dejar detrás de sí un poema que reflejara sus sentimientos —o sus reflexiones hechas reminiscencias de la naturaleza, perfumes, pero al mismo tiempo caligrafía— ante el último tránsito. Le cabe al erudito oxoniense Yoel Hoffmann el mérito de haberlas reunido en una antología titulada Poemas japoneses de la muerte (1986). El príncipe Otsu, condenado injustamente a morir —¿pero hay condena justa a eso?—, dejó el siguiente poema en el año 686:

«Hoy es el último día

en que veré a los patos reales

graznar sobre el lago Iware.

Después desapareceré

Entre las nubes.»

Por las mismas fechas en que Alain de Lille glosaba la muerte en la rosa, el poeta Tadanori dejaba escrito:

«Una flor en una posada

Sorprendido por la oscuridad

me refugiaré bajo

las ramas de un árbol.

Sólo las flores

Me acogerán esta noche.»

En el s. XV mientras en la otra parte del mundo cierto guerrero llamado Pedro de Portugal escribía las Coplas de contempto del mundo, el samurai Chikamasa parecía también imbuido por sus acentos:

«Un día naces

y al siguiente mueres.

Hoy,

al anochecer,

Sopla la brisa de otoño.»

Y un casi contemporáneo de Montaigne, el monje Dairin Soto (1479-1568), expresó:

«Me he pasado la vida afilando la espada.

Y ahora, cuando me enfrento a la muerte,

La desenvaino, y he aquí

Que la hoja está rota

¡Ay!»

En 1669, mientras aún vivía Calderón, se iba el poeta Mitoku dejando unas muy hermosas palabras:

«La espuma de la última agua

se ha disuelto.

Mi mente clara.»

De vuelta a la vieja Europa hay que señalar que en 1918, el matemático G. H. Hardy fue a visitar a su protegido el matemático indio Ramanujan cuando yacía gravemente enfermo en una cama del hospital de Putney. Poco hábil para comunicarse, Hardy inició la conversación diciendo secamente: «Creo que la matrícula de mi taxi era el 1729. Me parece un número bastante aburrido». A lo que Ramanujan replicó: «¡No, Hardy! ¡No, Hardy! Es un número muy bonito ya que es el más pequeño que se puede expresar como la suma de dos cubos de dos formas diferentes». (De haber transcurrido la conversación entre historiadores, habrían recordado que en 1729 murió el abate Meslier, dejando como herencia su tratado de ateísmo. O que nacieron Catalina la Grande —corresponsal de los enciclopedistas—, Edmund Burke —el político británico— y el viajero Bouganville). Menos de dos años después de aquel episodio numeral, el célebre matemático indio fallecía en Madrás como consecuencia de una tuberculosis. En 1947, era el propio Hardy el que, postrado en cama, recibía el aviso de que la Royal Society iba a condecorarle con la medalla Copley, su más alta distinción. El siempre tímido y ya muy quebrado matemático se espabiló de pronto y con sonrisa mefistofélica dijo, según su amigo C. P. Snow: «Ahora sé que debo de estar bastante cerca del final. Cuando la gente se da prisa por concederte galones honoríficos, sólo se puede extraer una conclusión». Aparte de sus trabajos

matemáticos, Hardy dejó escrita una curiosa confesión titulada Apología de un matemático (1940). En ella admite haberse retirado del oficio lo suficientemente pronto como para no echar a perder su trayectoria. Asimismo, da gracias por una vida que considera plena y se despide confesando con toda naturalidad: «No he hecho nunca nada útil, ningún descubrimiento mío ha producido o va a hacerlo directamente, para bien o para mal, la menor diferencia en el bienestar del mundo». Lo que no le impide reconocer que su trabajo ha merecido la pena: «He añadido algo al conocimiento y he ayudado a otros a añadir conocimiento». Montaigne hubiera estado de acuerdo con él: «Donde quiera que termine tu vida, está completa. El provecho de la vida no reside en la duración, reside en el uso». Hay que irse, pues, sin miedo y sin alharacas, porque tampoco las esferas del universo van a conmocionarse con nuestra partida: «Lo arrastramos todo con nosotros. De ahí que consideremos nuestra muerte como un asunto importante y que no sucede tan fácilmente, ni sin deliberación solemne de los astros. Y lo pensamos tanto más cuanto más nos valoramos. ¿Cómo?, ¿acaso toda esta ciencia va a perderse?». Pues bien, la juiciosa y cáustica observación de Montaigne encontrará eco en un irónico poema de Joseph Brodsky:

«No vendrá el diluvio tras nosotros, claro está,

tampoco la sequía. El clima en el reino de lo justo

tendrá más bien carácter moderado,

con sus cuatro estaciones cada año, para que así

el colérico, el sanguíneo, el flemático y el dado

a la melancolía puedan mandar cada uno

sus correspondientes tres meses. Que no es poco.»

Leonardo da Vinci —según recoge Werner Fuld en Diccionario de últimas palabras (2001)— se despidió de este mundo con el mismo sentimiento de humildad: «He ofendido a Dios y a los hombres al no haber resultado mis obras tan buenas como podrían haber sido». En cambio, en las del general Narváez, el

Espadón de Loja y presidente del gobierno español con la reina Isabel II, hubo todo lo contrario (a menos que se tratara de auténtico estupor) cuando respondió al sacerdote que le intimaba a pedir perdón a sus enemigos: «No puedo, los he matado a todos». Edith Sitwell se fue con un fino rasgo del humor que había derrochado en vida. Cuando le preguntaron cómo se encontraba respondió: «Me estoy muriendo, pero, por lo demás, estoy muy bien». También derrochó humor Oscar Wilde en el mismo trance (otra cosa no podía porque estaba empobrecido): «Muero como he vivido siempre... por encima de mis posibilidades». En 1922 Rainer María Rilke publicaba las Elegías de Duino. Un lúcido canto de despedida que sintetiza la idea tan montaigniana —y erasmista— de la buena muerte procurada por el haber vivido la vida buena, y en el que no falta una sutil alusión a la rosa:

«Ciertamente es extraño no habitar ya la tierra,

no practicar ya costumbres aprendidas a penas,

a las rosas y otras cosas, con su especial promesa,

no darles el significado de futuro humano;

lo que uno fue, en manos infinitamente medrosas,

no serlo más, e incluso el propio nombre

dejarlo a un lado, como un juguete roto.»

Dios es uno o trino

¿Hay algo que coma avispas?, preguntaba a la revista NewScientist no sin cierta angustia un lector un tanto incómodo por la respuesta irónica que escuchó de boca de un amigo: «¿Pájaros muy estúpidos?». Pues bien, ¿Hay algo que coma avispas? es el título de un libro escrito en 2005 por Mick O´Hare que recopila las preguntas que los lectores remitían a la rúbrica «La última palabra» de la NS y que habría nacido, según el editor, para durar poco pero que se mantiene como uno de los apartados estrella de la revista. No sería, desde luego, muy pertinente enviar a dicha sección la pregunta: ¿hay Dios? Porque la revista trata de ciencia y no de metafísica. Pero, ¿existe Dios? La primera constatación resulta un tanto desalentadora. Hay Dios para los que creen en Dios y no hay Dios para los que no creen en él. Montaigne, al examinar el pensamiento de Ramón Sibiuda, cuya Theologia naturalis tradujo, se muestra escéptico. Pero únicamente de Dios para abajo. El perigordino cree efectivamente en Dios, un ser que estaría por encima del hombre y sería previo a él. De ahí —refunfuña— que los seres humanos debieran mostrar menos arrogancia a la hora no sólo de compararse a Dios —cuando, de hecho, son poco más que animales— sino también de limitarle imaginándole rasgos y atributos humanos. Para Montaigne, Dios habitaría en algún lugar indeterminado, pero también en el corazón del hombre, inspirándole lo mejor. De no ser que el corazón del hombre, una vez contraste lo que ve, es decir, la existencia de seres no muy diferentes a él así como de pueblos de distintas costumbres y creencias, opte por la humildad, que es la puerta hacia Dios, al ser la del resto de virtudes. Seguramente, el haber participado en las guerras de religión tuvo que vacunar a Montaigne contra las religiones positivas —incluida la católica bajo cuya bandera militó— convirtiéndole en un escéptico, sobre todo después de haber constatado que, por mucho que lucharan en su nombre, ninguno de los dos bandos creía en su religión más que superficialmente: «Los unos hacen creer al mundo que creen lo que no creen. Los otros, más numerosos, se lo hacen creer a sí mismos sin saber penetrar en lo que es creer». Montaigne admite, pues, la religión como a regañadientes y la considera un mal menor, un engorro bueno todo lo más para que la plebe no se extralimite, como así ocurriría si se le dejara utilizar la razón sin ninguna cortapisa: «El vulgo, al carecer de la facultad de juzgar las cosas por sí mismas, y al dejarse llevar por la fortuna y las apariencias, una vez se le ha puesto en las

manos la audacia de despreciar y escrutar las opiniones que había tenido en extrema reverencia, como son aquellas en las que está en juego su salvación, y una vez que se han sometido algunos artículos de su religión a duda y examen, enseguida arroja fácilmente en la misma incertidumbre los demás componentes de su creencia, que no tenían en él más autoridad y fundamento que aquellos que le han socavado». Para Montaigne, por tanto, el mundo se dividiría en dos. A un lado, estarían los sabios, que lo son precisamente porque han comprendido que la vida buena procede de uno mismo mediante un ejercicio de autoconciencia y que, por consiguiente, no necesitan religión ninguna. En el otro extremo se hallarían las gentes vulgares, que lo son porque no pueden desarrollar su conciencia por sí solas. Abandonadas a su suerte sucumbirían a sus propios excesos y generarían el caos social, de ahí que necesiten una herramienta susceptible de mantenerles a raya. El sabio aplaudirá, pues, que haya religiones aunque sólo para los demás. Para él Dios no tendrá cabida más que como inspirador de lo bueno desde una distancia infinita. De ahí que Montaigne —y quienes se le asemejan— no se permita ni siquiera creer en lo que para la plebe son hechos milagrosos, porque sabe que Dios se halla al margen, más bien lejos de los negocios humanos.

Pero parece haber vuelto a la palestra. En cuanto Stephen Hawking dijo, en los días previos a la aparición de su libro El gran diseño (2010): «La creación espontánea es la razón por la cual hay algo en lugar de nada, de por qué el universo existe y por qué existimos» y especificó, por si cupiera alguna duda, que Dios sobraba en la ecuación: «La teoría M [o teoría de todas las cosas] predice que muchos universos fueron creados de la nada. Su creación no requiere de la intervención de ningún ser sobrenatural ni dios alguno», se armó la de San Quintín. Fueron legión los que se le echaron encima. Algunos contradictores provenían del propio campo de la física, indignados no tanto con su negación de Dios como con su propuesta de teoría unificada. Otros se ampararon en éstos para llevar el agua a su molino, porque si el universo no se podía explicar por sí mismo, por mucho que Hawking se empeñara, tendría que haber una causa primera, o Dios, que lo hubiese creado. Con lo que regresaba a la palestra la teoría cartesiana del Gran Arquitecto que sería rebautizada por el conservadurismo norteamericano como teoría del Diseño Inteligente, según el mundo entraba en el s. XXI. Lo curioso del caso es que, fuera de los círculos apropiados, no se venía hablando de Dios. Parecía haberse esfumado de las preocupaciones del hombre de la calle. Bien es cierto que, de cuando en cuando, saltaba a las páginas de los periódicos alguna noticia sobre el creacionismo norteamericano y su cerril empeño de introducir en las aulas el Génesis para

sustituir a la Teoría de la Evolución darwinista. Pero, por más que el debate sobre la existencia de Dios no ocupe las primeras planas ni traiga la carga de aquellos tiempos en que la muerte o el silencio de Dios parecían gravitar sobre la sociedad en su conjunto, algo se debía de estar cociendo o el biólogo británico Richard Dawkins no llevaría vendidos más de dos millones de ejemplares de su libro El Espejismo de Dios (2008). Pues bien, la tesis de Dawkins es la misma que defiende Hawking, si el universo se explica por sí mismo, ¿qué necesidad hay de suponerle un creador? Con lo que se ha merecido las iras de muchos, no sólo a causa de sus ideas sino de su vehemencia a la hora de exponerlas. Ahora bien, no todo son reacciones viscerales. Los contradictores de Dawkins & Hawking más sosegados aducen que una cosa no prueba la otra, es decir, que los modelos físicos de producción del universo no están reñidos con la existencia de un Dios que habría puesto todo en marcha, porque pudo muy bien darse un proceso de co-creación, es decir, de colaboración entre Dios y el propio cosmos a la hora de darle el acabado a éste. En última instancia, aseguran bastantes estudiosos, ciencia y fe son irreductibles, con lo que hasta los científicos menos sospechosos de integrismo podrían compatibilizar los avances de la ciencia —incluso a la hora de explicar el origen del universo o el surgimiento de la vida— con creer en un Dios como aquel en el que creía Montaigne. En realidad, los partidarios de la co-creación estarían sustituyendo una creencia por otra. La de que Dios lo hizo todo, por la de que Dios echó la bola a rodar para que fuera el propio universo el que completara su obra (de la misma manera que creó la vida para que la evolución se encargara de diversificarla). Lamentablemente, si hay algo claro es que ningún partidario de Dios ha podido probar su existencia. Como tampoco ha dado muestras incontrovertibles de sí el propio implicado.

Puede que Dios haya vuelto, pero no está en la calle. O, por lo menos, no como estuvo en el s. XX, con unos debates filosóficos que impregnaron la opinión pública al ser llevados a la literatura y el cine, pero también a las mundanidades (aquel París del café Flore y de las caves, el jazz, el riguroso negro en los atuendos...). Corrían los tiempos que siguieron a la Segunda Guerra Mundial y era muy lógico que la gente se preguntara por la existencia de un Dios que habría permitido semejante carnicería. Lo mismo que se estaba preguntando por el fracaso de las teorías teleológicas del progreso, ya que, en lugar de emancipar al hombre, lo habían llevado al gulag o al crematorio. De ese hervidero de críticas y opiniones surgió la necesidad de fijarse en el hombre. Únicamente podría salvarse en tanto que tal, como individuo que se halla más aquí de Dios y de unas ideologías que le habían traicionado. Era el existencialismo. Camus se insurge en La peste (1947) contra un Dios capaz de causar tanto sufrimiento —

una epidemia tal vez de peste o quizá totalitaria— y se vuelve, compasivo, hacia el hombre: «En el hombre hay más cosas dignas de admiración que de desprecio». Sartre se ocupó de Dios en unas cuantas páginas filosóficas y ofreció una visión sintética de sus preocupaciones en la conferencia El existencialismo es un humanismo, pronunciada en 1945: «El existencialismo no es de este modo un ateísmo en el sentido de que se extenuaría en demostrar que Dios no existe. Más bien declara: aunque Dios existiera, esto no cambiaría; he aquí nuestro punto de vista. No es que creamos que Dios existe, sino que pensamos que el problema no es el de su existencia; es necesario que el hombre se encuentre a sí mismo y se convenza de que nada pueda salvarlo de sí mismo, así sea una prueba válida de la existencia de Dios. En este sentido, el existencialismo es un optimismo, una doctrina de acción, y sólo por mala fe, confundiendo su propia desesperación con la nuestra, es como los cristianos pueden llamarnos desesperados». El poeta Jacques Prévert escribía en Paroles (1945):

«Padre nuestro que estas en los cielos,

Quédate allí.»

Boris Vian —que a ratos era músico de jazz— también tuvo sus más y sus menos con Dios en aquel París tan vitalista («La fe mueve montañas para dejarlas alegremente caer sobre quienes no la tienen») que oyó estrofas más bien descreídas de las gargantas de Yves Montand, Juliette Greco o Mouloudji («Ateo, sí, gracias a Dios»).

¡Pero ay de los que dudan! Miguel de Unamuno también conoció París. Pero antes, cuando tuvo que exiliarse allá por 1924. Con todo, fue un precursor del existencialismo. Del filosófico, evidentemente: «La filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón sólo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre» (Del sentimiento trágico de la vida, 1912). Pues bien, Unamuno sufrió en su propia carne y en sus propios huesos una fortísima crisis de fe. Ocurrió en 1897 según cuenta él mismo en su Diario. Quiere creer, pero la razón no le deja, lo que le

causa una profunda conmoción sicológica. Finalmente, conseguirá superar el bache. Aunque no del todo, porque, a pesar de haber recobrado la fe ya no podrá creer como lo hacen los niños —espontánea y visceralmente—, y ese sentimiento de pérdida le abismará para siempre en la melancolía. Algo de eso hay en San Manuel Bueno, mártir (1931). Pero más sugerido que expuesto. La novela saca a plaza a un sacerdote que, como su nombre indica, es bueno. De hecho, se vuelca en la comunidad, trabaja por todos y para todos y se ofrece mansamente como ejemplo de bondad y de virtud. Pero no cree. Ha perdido la fe, sólo que por el bien de todos hace como si aún siguiera creyendo. Guarda su falta de fe como un secreto, un terrible secreto que le destroza. Seguramente creyó y tal vez quiso creer en que tenía que creer, pero morirá sin conseguirlo. Detrás deja su ejemplo de virtud —acabarán venerándole como a un santo— y una terrible falacia rayana en el cinismo por el que ya transitó Montaigne: «El pueblo cree sin querer, por hábito, por tradición. Y lo que hace falta es no despertarle. Y que viva en su pobreza de sentimientos para que no adquiera torturas de lujo. ¡Bienaventurados los pobres de espíritu!». A diez años de distancia, un católico converso aunque menos convulso que el filósofo bilbaíno, Graham Greene, se acerca en El poder y la gloria (1940) a otro cura descreído. Sólo que, a diferencia del bondadoso don Manuel, el personaje de Greene parece hecho de una pasta más sucia, ya que no hay en él más que vicios, cobardía y desesperación. Se trata de un borracho, que se bebe lo que gana con distintas simonías, se acuesta con mujeres y tiene una hija secreta. El cura, perseguido como todos los de su condición por la dictadura marxista instaurada en aquel rincón del trópico, rechaza, sin embargo, en el último momento la posibilidad de huir del país y acude al lecho de una agonizante para ayudarla a bien morir. Es su único gesto positivo en una especie de vagabundeo hecho de clandestinidad y tumbos por un paisaje desolado acorde con sus turbulencias interiores. Pero al final se mantendrá firme en esa fe que ya no tiene dando testimonio de Dios ante el paredón de fusilamiento. Lo que le convierte en un mártir de verdad —no como don Manuel, que sólo sufre tormentos teológicos, pero de ésos también tiene el cura fusilado—, un mártir anónimo que nadie venerará y que es justificado por la gracia debido a su compasión hacia los demás así como por la fe que tuvo en otro tiempo y de la que, sin embargo, simula revestirse para que no triunfen sus verdugos. Haciendo como que cree no busca, pues, dejar que sigan en su estado los pobres de espíritu, sino quitarle la razón al ateo que le está juzgando.

Aunque para curas con poca o ninguna fe, el de Étrépigny. Pocos habrá habido, en efecto, como Jean Meslier, un sacerdote atrapado no en la angustia de la

pérdida de la fe sino en la de no poder predicarla. Cuando muera en 1729 dejará como testamento a sus feligreses un grueso volumen cuyo título sin duda debió de chocarles: Memoria contra la religión. Y, después de sorprenderles, seguro que les escandalizó. Porque se trataba efectivamente de eso, de una apología del ateísmo. El abate Meslier dejó para la posteridad una de las críticas más acerbas a la religión —a todas las religiones— pero, en especial, a la católica, porque, a su juicio, las representaba muy bien. Con el plus de que, al contar con una de las teologías más acabadas y profusas, exige mucho a quien quiera criticarla. De modo que el cura de Étrépigny se lanzará a su asalto como un atleta de élite. Y una de sus primeras constataciones es que la religión —todas ellas— ha estado siempre al servicio de los poderosos para mantener sojuzgados a los débiles. Por lo que destruirla liberará a unos débiles más numerosos que quienes les sojuzgan. Así que el programa del correoso curilla tiene menos de metafísico que de político. Su propósito confeso es liberar, pues, al pueblo del opio que le mantiene anestesiado. Meslier se sitúa en las antípodas de Montaigne y de san Manuel Bueno (mártir). No sólo eso, sino que reprocha a quienes tienen alguna sabiduría el que no la hayan puesto al servicio del desengaño de los más: «Este silencio de tantas personas sensatas, pertenecientes incluso a un rango elevado y una condición distinguida, personas que debían, según mi opinión, oponerse al aluvión de vicios e injusticias, o que debían, al menos, tratar de aportar algún remedio a tantos males, me pareció, para mi gran asombro, una especie de aprobación de este estado de cosas». Al cura Meslier no le tiembla el pulso a las puertas de la muerte, antes al contrario deja como legado lo que de verdad pensaba y se veía obligado a ocultar por razones de pura supervivencia. Porque ya había sentido los pinchazos del poder en su carne. Ocurrió cuando se quejó en una homilía del mal trato que el señor del lugar había dado a sus siervos. Obligado por el obispo a pedir perdón al señor de Étrépigny dijo en el púlpito: «Rezaremos a Dios para que convierta al señor de este lugar y le dé la gracia de no maltratar al pobre y despojar al huérfano», lo que le valió nuevas reprimendas. Pero, ¿qué fue del manuscrito? En realidad no lo leyeron sus feligreses sino el párroco que le sustituyó, junto con el cura del pueblo vecino convocado a consulta. Previsor, Meslier había hecho tres copias. Y sobrevivieron gracias a que los rumores sobre su contenido llegaron a París antes que los propios papeles, con lo que no parecía muy prudente destruirlos. Hubo aristócratas que despacharon a copistas para poder hacerse con una réplica de la exótica obra. Y en éstas, llegó Voltaire, que hizo una versión convenientemente expurgada de connotaciones ateas y subversivas titulándola Testamento del cura Meslier (1762). Hasta 1881 no se publicará el texto completo, aunque se hizo una edición bastante interesante en 1864. Jean Meslier, cura de Étrépigny

clausuró su opera magna —cientos y cientos de páginas machaconamente argumentativas— con un llamamiento no cabe más explícito: «Las religiones que se dan en el mundo, todas ellas, no son, como ya dije al comienzo del libro, más que invenciones humanas y todo lo que nos enseñan y nos obligan a creer no son más que errores, ilusiones, mentiras e imposturas inventadas, como ya he dicho, o bien por bromistas, bribones e hipócritas que han querido engañar a los hombres o bien por políticos astutos y taimados que quieren mantenerles por la brida para conseguir que las pobres gentes —que son capaces de creerse ciega y tontamente todo lo que les digan que proviene de los dioses— hagan lo que ellos quieran. Estos astutos y taimados políticos consideran que es útil y oportuno que los hombres crean en Dios sólo porque, aseguran, es preciso que el común de los mortales ignore muchas cosas que son verdad y crea en muchas que son falsas». Lo más sorprendente es que no se quede ahí sino que llame a la insurrección: «¡Rechazad, pues, por completo esas vanas y supersticiosas prácticas religiosas! ¡Desterrad de vuestro espíritu esa creencia ciega y delirante en sus falsos misterios, no deis crédito a lo que unos sacerdotes interesados os predican, burlaos de ellos! [...] Intentad uniros con vuestros semejantes, pues sois muchos, para sacudiros completamente el yugo tiránico de reyes y príncipes. ¡Romped las testas coronadas! ¡Derribad tanto trono injusto y lleno de impiedad! ¡Confundid por todas partes el orgullo y la soberbia de esos vanidosos y orgullosos tiranos! ¡Y no soportéis nunca más que reinen de ninguna manera sobre vosotros!».

En 1966 John Lennon armó el gran tiberio cuando dijo: «Somos más famosos que Jesucristo». Y tenía razón. Con lo que dijo —porque los Beatles eran un fenómeno de masas, mientras que Jesucristo no vivía su mejor momento— y por decirlo, ya que era consciente de que se levantaría una buena polvareda. Pues no cabe ninguna duda de que buscaba provocar: «Al principio queríamos ser más famosos que Elvis, pero eso fue demasiado sencillo. ¡Somos cuatro, y él sólo era uno! Pero ahora somos más célebres y famosos que Jesucristo; más que Dios como cosa, fuerza divina o la Santísima Trinidad. Ahora somos incluso más populares que la jodida televisión, y no tengo ni que demostrarlo: la gente se dará cuenta por sí sola si leen la prensa mañana». Y así fue, la ciudadanía leyó la prensa al día siguiente y muchos se escandalizaron. En todo el mundo. Y desaforadamente. Hubo emisoras en la dulce España que se rasgaron las vestiduras y se comprometieron a no emitir nunca más música de los Beatles. Pero el asunto no quedó ahí. La revancha de Jesucristo llegó cinco años después. Y lo hizo bajo la forma de un musical cuyo título sonaba a desquite, Jesucristo Superstar. Sí, Jesucristo entraba en las listas, volvía a ser famoso. Más que los Beatles. Sobre todo porque ya no existían, se disolvieron poco antes de que el

espectáculo se estrenara en Broadway, pero justo después de que apareciera el disco con las canciones del show. Aunque tampoco gustó mucho que Jesucristo recuperara popularidad. Al menos en aquellos Estados Unidos donde lo hizo. Grupos integristas criticaron que el exitoso espectáculo no abordara más que la faceta humana del Señor. Eran los mismos que cinco años antes habían repudiado la salida de tono de Lennon. Y, sin embargo, no tenían razón ni entonces ni después. Porque los tiempos estaban cambiando. Lennon se había limitado a levantar acta de dos cosas, a) de la irrupción de la cultura de masas y b) de los puntos de vista reinantes en materia religiosa, que eran un tanto relaxos. Jesucristo Superstar no haría sino rematar la faena, porque refrendó el triunfo de la cultura de masas a la par que banalizaba los aspectos religiosos de la figura de Jesús, contribuyendo al descreimiento general. Favorecer el lado más humano del Nazareno hizo, por otra parte, que su llamada al amor universal y al pacifismo le convirtieran casi en el jefe de filas del movimiento jipi. Amor, flores, paz, rocanrol, drogas y psicodelia constituyeron la primera andanada de lo que aún tardaría bastante en denominarse globalización.

El latigazo pop se produjo a través de un medio considerado banal hasta entonces, la música. Y gracias a una radio seguramente sorprendida, al menos en España, pero que no podía dejar de vivir a la hora. El segundo empujón lo propinarán unos discos editados en formato muy asequible, el single, y para unos sistemas de reproducción considerablemente abaratados. Porque, en efecto, la cultura de masas estaba hecha principalmente de canciones y cantantes que adquirieron la categoría de ídolos y dictaron —y dictan, pero en unos tiempos más cutres— modas y tendencias, usos y costumbres. El todo bien promovido por revistas y magazines dirigidos a unos jóvenes que se sienten por fin integrados a un planeta que parece hecho a su medida. Ser joven es estar en la cresta de la ola sobrevolando el mundo de los viejos. Un mundo del que no se quiere nada y mucho menos si es tan coercitivo y rancio como la religión. Con el fin de hacer la Iglesia más atractiva y recuperar clientela, so pena de colapso, se celebrará en 1962 el concilio Vaticano II, inspirado por Juan XXIII. Había que poner la iglesia al día o, como se dijo entonces, someterla a un riguroso aggiornamento. En España, las nuevas generaciones se sentían incómodas con una Iglesia que había avalado el golpe de Franco consagrándolo autor de una cruzada por lo que recibió, en contrapartida, la posibilidad de vertebrar un régimen que se quiso confesional. De ahí que la ciudadanía tuviera que sufrir lo peor no sólo de la dictadura sino de una Iglesia infatuada en su integrismo. Era a ver quién se mostraba más riguroso. De modo que, en la España de los 50 y comienzos de los 60, sólo se respiraba Iglesia. Ella dictaba la educación y los

esparcimientos, prohibiendo determinadas películas y reglamentando hasta los bailes. Toda producción cultural debía someterse a una doble censura, la política y la religiosa. Pero la gente necesitaba respirar. Y lo hizo o bien alineándose con un laicismo bastante excepcional —socialistas y comunistas había pocos y muchos de ellos no eran ni siquiera agnósticos— o bien revisando no tanto los dogmas como la connivencia de la Iglesia con el poder. Se debía retornar a los inicios y defender a los humildes, tal y como hizo Jesucristo. Imbuidos de justicia social, los más radicales se agruparon en organizaciones semi-toleradas por el régimen franquista tal vez porque llevaban la estampilla de católicas. Surgieron así la JOC (Juventud Obrera Cristiana) y la HOAC (Hermandad Obrera de Acción Católica) entre otras más minoritarias. Todas ellas se sintieron respaldadas por un Vaticano II que refrendó muchas de sus prácticas sociales. Al mismo tiempo, los cristianos de base acogieron con júbilo la nueva forma conciliar de entender la Eucaristía, más acorde con los tiempos y que se tradujo en la entronización oficial del idioma autóctono y de la música folk. Sin embargo, el contacto con la realidad social llevó a muchos creyentes al debate político y, a través de él, al roce con ideologías que tenían en poco la religión, cuando no la condenaban tajantemente, lo que suscitó al cabo, el avance generalizado hacia posiciones escépticas. Un escepticismo favorecido por una cultura pop muy atractiva en su fondo y en su forma que exaltaba las vivencias personales —incluidas las de una espiritualidad más folclórica que significativa hecha de gurús, incienso y amor a raudales— en menoscabo del adocenamiento religioso. Antes incluso de la Transición, eran muchos los ateos —más que nunca— pero sobre todo los indiferentes, aquellos que siendo nominalmente católicos, por haber sido bautizados al nacer, no practicaban y sobre todo no se metían en asuntos de religión. A partir de ahí, ya no habrá debate. Irán pasando las décadas y los creyentes se movilizarán puntualmente contra el aborto o el matrimonio homosexual y recibirán masivamente a los sucesivos papas, pero ni siquiera entre ellos la cuestión de Dios ocupa un lugar central en el debate. Dios ya no se discute, los ateos no representarán más que una rareza (silenciosa).

En la URSS de los años 30 ocurría obviamente lo contrario. El ateísmo era militante porque formaba el tuétano de la nueva concepción del mundo. El poder soviético se presentaba a sí mismo como la culminación del materialismo histórico y dialéctico. La Historia y la Materia se habían conjurado para ofrecer a la Humanidad el espejo resplandeciente donde mirarse. Sólo a Mijail Bulgakov pudo ocurrírsele escribir una novela —El Maestro y Margarita— que se atacaba precisamente a los fundamentos de la sociedad bolchevique. Lo pagó caro. Tanto que no pudo verla acabada. Bulgakov quemó la primera redacción en 1930, al

ver que las autoridades habían prohibido otra de sus obras, Vida del señor Molière. Comenzó, sin embargo, a redactarla de nuevo en 1931 y estuvo trabajando en ella hasta 1940, año de su muerte. Le tocaría darle el punto final a su esposa, todo para que una versión convenientemente expurgada viera la luz casi treinta años después, entre 1966 y 1967, en la revista Moscú. Ostracismo, pues, ¿o habría que llamarlo persecución? No era para menos, porque el argumento de El Maestro y Margarita no es otro que la aparición de Satán en la Rusia soviética. La novela comienza con el encuentro —pronto sabremos que no casual— entre un individuo llamado Voland y el todopoderoso literato Berlioz, presidente de una de las organizaciones más importantes del gremio de escritores y director de «una voluminosa revista literaria». Previamente Berlioz habla con un poeta, Iván Bezdomny, al que le ha encargado un poema antirreligioso para su revista (un mazacote), que tiene como diana a Jesucristo. Pero el pobre poeta ha errado lamentablemente el golpe ya que no debía poner en solfa al Nazareno —como hizo— sino evitar mencionarlo, ya que nunca existió. Voland, el individuo al que los dos hombres toman por extranjero, interrumpe la discusión y, tras ser informado convenientemente de que los dos son ateos —«No, no creemos en Dios»—, les asegura que están equivocados. Por ser ateos y por creer que Jesucristo nunca había existido. Porque sí existió, lo mismo que el diablo. Naturalmente, le toman a broma. Pero el extranjero ya le ha vaticinado a Berlioz que podría tener problemas con el tranvía. Y así ocurre, el tranvía atropellará a Berlioz segándole la cabeza. El pobre poeta Iván actuará de inopinado testigo del cumplimiento de la predicción realizada por el tipo raro que, según todos los indicios, podría ser el diablo en persona. Sí, Satanás —con su séquito— está en Moscú y hará de las suyas para poner al descubierto la falacia de una sociedad que se cree mejor que la que derrocó pero que, en realidad, no ha cambiado al individuo. El hombre soviético sigue siendo igual de estúpido, avaricioso, interesado y poco solidario que el hombre anterior a la flamante revolución. Por no mencionar que, en nombre de la libertad ha matado a la libertad en todas sus facetas. No puede haber vida buena en la Unión Soviética. El mal ha ocupado el lugar del bien. Bulgakov no pretende hacer un alegato religioso. Se sirve de Cristo como metáfora de la vida humilde y comprometida con los valores esenciales. Tal y como los concebía Montaigne. Por ejemplo.

Los dos pensadores que más se han ocupado del ateísmo en las postrimerías del s. XX y comienzos del s. XXI y con más repercusión y polémica son el biólogo keniata Richard Dawkins y el pensador francés Michel Onfray. Ambos le han dedicado obras específicas. Onfray es autor del Tratado de ateología (2005) un ensayo que intenta situar el ateísmo dentro del paradigma de la no existencia de

Dios saliendo al paso de lo que él considera un ateísmo cristiano (Gustavo Bueno podría constituir un buen ejemplo de militancia en ese campo), es decir, de un ateísmo cuya episteme es la propia del universo judeocristiano que resulta incorporada al propio cuerpo: «La carne occidental es cristiana. Incluso la de los ateos, musulmanes, deístas y agnósticos educados, criados o instruidos en la zona geográfica e ideológica judeocristiana… El cuerpo que habitamos, el esquema corporal platónico-cristiano que heredamos, la simbólica de los órganos y sus funciones jerarquizadas (…), la espiritualización y desmaterialización del alma, la articulación de una materia pecaminosa y un espíritu luminoso, la connotación ontológica de esas dos instancias opuestas de modo artificial, las fuerzas turbadoras de una economía libidinal moralmente captada, todo eso estructura el cuerpo a partir de dos mil años de discursos cristianos: la anatomía, la medicina, la fisiología, desde luego, pero también la filosofía, la teología y la estética contribuyen a la escultura cristiana de la carne». Pues bien, con un cuerpo así, se pregunta Onfray, ¿cómo se podrá ser ateo? De ahí que su tratado se encamine menos a dar pruebas de la no existencia de Dios que de rebatir y desmantelar diferentes religiones con especial hincapié en la católica. Heredero de Meslier —a su juicio el primer ateo de verdad— procede exactamente como él. Onfray desmonta las religiones de un modo consecuencialista, es decir, observando las secuelas —generalmente morales— de su doctrina, y poniendo de manifiesto asimismo las inverosimilitudes y contradicciones internas de los distintos dogmas del Libro al par que expone las connivencias de las instituciones eclesiales cristianas, judaicas o islámicas con lo peor moral y políticamente hablando y eso a lo largo de la historia. Su propuesta de un ateísmo posmoderno desprovisto de referencias teológicas y científicas va encaminada a: «Desplazar la moral y la política para colocarlas sobre una base no nihilista sino poscristiana. No se trata de acondicionar las iglesias, tampoco de destruirlas, sino de construir más allá, en otra parte, otra cosa, para los que no quieran seguir habitando intelectualmente lugares que ya fueron demasiado utilizados».

Richard Dawkins dice, por su parte, en El espejismo de Dios (2006): «Dios intenta comer gratis y ser la comida. No importa lo estadísticamente improbable que sea la entidad que queremos explicar invocando a un diseñador, el propio diseñador tiene que ser al menos tan improbable como la entidad». Con ello Dawkins desmonta los argumentos de quienes sostienen que hasta el elemento más insignificante del universo no puede ser fruto de la casualidad, sino de una mente superior que lo ha formado. Dawkins aduce que las leyes de la evolución, que son algo completamente distinto a la casualidad —son pura causalidad—,

bastan para explicar organismos sumamente complejos sin necesidad de recurrir a una causa exterior al sistema. No hay, pues, arquitecto ni Gran Diseñador, el universo se ha hecho a sí mismo y ha evolucionado por sí mismo. Claro que, la tesis del relojero ya la había desmontado David Hume en Diálogos sobre la religión natural (1779), una obra que el filósofo guardó —como el cura Meslier — para que se publicara después de su muerte. Por cierto, Hume se reunía con Holbach y Diderot en la denominada camarilla de Holbach. La evolución de estos dos últimos hacia el ateísmo fue bastante rápida. Comenzaron denostando la temprana declaración atea de La Mettrie, contenida en la Historia natural del alma (1745), desde unas posiciones deístas que eran comunes a casi todos los filósofos ilustrados. Pero no tardaron en convencerse de que Dios no pintaba nada en la ecuación. De hecho, será la camarilla de Holbach la que acoja con entusiasmo y celebre la Memoria contra la religión de Meslier. Tanto, que las relaciones entre Diderot y Voltaire se enfriarán a raíz de la versión descafeinada que hizo éste del alegato del cura de Étrépigny. Porque Diderot ya había hecho públicas sus opiniones contra la existencia de Dios en La carta sobre los ciegos, escrita en 1749. Allí, so capa de acercarse al mundo cognitivo de los ciegos, desliza subrepticiamente un brioso panfleto contra la tesis del relojero divino por boca del ciego Saunderson en su lecho de muerte y ante el sacerdote que viene a ofrecerle auxilio espiritual. No parece sino que Diderot haya hablado de los ciegos a lo largo de páginas y páginas únicamente para mostrar, hacia el final de la obra, que lo son más quienes, aun viendo, no alcanzan a vislumbrar la verdad, a saber, que Dios no existe. Ha dicho Fernando Savater en La vida eterna (2007): «El hombre no cree en la inmortalidad porque cree en Dios, sino que cree en Dios porque cree en la inmortalidad, porque sin la fe en Dios no puede aportar un fundamento a la fe en la inmortalidad». De ahí la terrible lección que Diderot planta en un moribundo Saunderson, que ni cree en la inmortalidad ni cree en Dios. Pero, ¿hay Dios? ¿Hay algo que coma avispas? En el mismo momento en que se postula la existencia de Dios, se le están concediendo atributos. El de existir, por ejemplo. Pues bien, la asignación del más mínimo atributo, implica una serie de consecuencias que automáticamente se vuelven indemostrables. Y es entonces cuando hay que agradecerle a Occam que hubiera inventado su navaja, es decir, el axioma de que entre dos explicaciones del mismo fenómeno siempre será mejor la más sencilla. Lo malo es que esta utilidad no la hayan incorporado los suizos a sus navajas multiuso. Con todo, parece más económica la explicación de un mundo sin Dios. Principalmente porque las consecuencias de tal aserto sí son verificables. La carga de la prueba, como han sugerido algunos, correspondería a los creyentes. No hay que demostrar que Dios no existe sino que existe, porque es más fácil hablar —es decir, aportar pruebas—

de lo que es que de lo que no es. La no existencia del unicornio planteaba mayores dificultades probatorias que su existencia. El cosmólogo británico John Peacock ha dicho: «Es fácil imaginar una prueba de la existencia de Dios. Si mañana viéramos que las estrellas se han movido para escribir en el firmamento el mensaje de que Dios existe, para mí sería bastante convincente. Pero una prueba de la no existencia de Dios es mucho más difícil de imaginar».

Salud, dinero y… bioética

En el capítulo «Juzgar de la muerte ajena» Montaigne vitupera a quienes, contra toda esperanza, dejan que la esperanza les susurre expectativas a la hora del último trance: «Otros han estado más enfermos y no han muerto; la situación no es tan desesperada como piensan; y, en el peor de los casos, Dios ha hecho otros milagros». No es extraño que Montaigne, que no creía en los milagros, se enfade ante quien, además, confía tanto en el triunfo de una medicina burda, inoperante y nada paliativa, como era la de su tiempo. En el capítulo «El cuerpo, la Iglesia y lo sagrado» (Historia del cuerpo, Alain Corbin, Ed., 2005), el historiador Jacques Gélis relata por lo menudo la curación que intentó un equipo de médicos con quien se convertiría en San Francisco de Sales. Los hechos ocurrieron en 1622, es decir, treinta años después de la muerte de Montaigne. Pero, como se verá, la medicina no había adelantado mucho. El aún por entonces Francisco de Sales sufrió una apoplejía el 24 de diciembre del mencionado año. Y ahí es donde los médicos deciden entrar con todo: «Para impedir que se amodorrara le hablaban fuerte, y le friccionaron la cabeza con paños calientes; también le hicieron beber pócimas amargas». Hasta ahí bien, pero como vomitaba constantemente y no podían administrarle la comunión, le sangraron. Era el 27 de diciembre. La sangría le indujo un poco práctico letargo, ya que imposibilitaba que se le pudiera dar la extremaunción, por lo que emprendieron un tratamiento reanimador de choque: «Le arrancaron los cabellos, le frotaron las piernas y los hombros con tanta energía que lo dejaron en carne viva». El enfermo se dejaba hacer con resignación: «Lo que sufro no merece el nombre de dolor en comparación con la agonía que Jesús sufrió en el Calvario». ¡Qué más querían los médicos! En menos que canta un gallo: «Le aplicaron en la cabeza un emplaste de cantáridas; cuando se lo quitaron, se le llevaron la primera piel. Y, ya como último recurso, le aplicaron dos veces un hierro candente en la nuca y le pusieron una vez un botón de fuego [cierta esfera de metal al rojo vivo] en la cima de la cabeza; la quemadura llegó hasta el hueso». El paciente —que lloraba pero no gemía— les animaba a seguir cuando le preguntaban si le hacían daño: «Sí, lo noto, pero haced lo que queráis con el enfermo». Poco después y tras invocar los nombre de Jesús y María en varias ocasiones, exhaló el último suspiro. No se sabe qué resulta más sorprendente si la cruel saña con el pobre doliente o la vacuidad de un tratamiento que, en vez de paliar el dolor —quedaba

obviamente descartada la curación—, se lo infringía a fin de mantenerle si no lúcido al menos despierto. Negándole, pues, siquiera el consuelo del atontamiento.

Lo que parece una barbaridad propia de épocas remotas no lo es tanto. El sufrimiento formaba parte del paisaje. Lo suyo era sufrir con resignación. Y si con ello uno se congraciaba además con Dios, miel sobre hojuelas. La cosa duró hasta hace bien poco. En 1980 la OMS incorporará oficialmente el concepto de cuidados paliativos y promoverá un programa pionero que los divulgue y recomiende. Poco después, en 1987, el Reino Unido creará la primera especialidad de Medicina Paliativa. Pues bien, por esas mismas fechas se empiezan a generalizar en España, tras cinco años de trabajo machacón, las Unidades de Cuidados Paliativos. Se coronaba así un movimiento que se había originado en el mundo anglosajón hacia finales de los 60. El sufrimiento parecía entrar, por fin, en una fase de obsolescencia, al menos en el llamado primer mundo, pero la atención paliativa aún debería superar alguna inercia mental así como ciertas carencias materiales. Con todo, el debate no se ha terminado. El buen vivir —y el no mal fallecer— dan para mucho. Sobre todo este último, porque se entiende que la muerte ha de sobrevenir como resultado de un proceso natural. O más o menos. Lo habitual es que la Medicina se plantee conservar la vida —por fortuna con mejores medios que en los siglos XVI o XVII—, sin importarle la calidad de lo que preserva. De ahí las discusiones, presentes y pretéritas, sobre el derecho a la muerte digna, por ejemplo. O sobre la eutanasia. El historiador Tony Judt murió en 2010 como consecuencia de una enfermedad degenerativa. Durante la noche tenía grandes dificultades para dormir, por lo que recurría a trucos: «Mi solución ha sido repasar mi vida, mis ideas, mis fantasías, mis recuerdos, mis recuerdos equivocados y otras cosas semejantes hasta dar con hechos, personas o historias que puedo utilizar para distraer mi mente del cuerpo en el que está encerrada. Estos ejercicios mentales tienen que ser suficientemente interesantes para retener mi atención y ayudarme a superar un picor insufrible en el oído o en los riñones; pero también tienen que ser suficientemente aburridos para servir de preludio y ayuda al sueño. Me ha costado cierto tiempo ver que este proceso era una buena alternativa al insomnio y la incomodidad física, y no es infalible, ni mucho menos. Pero de vez en cuando me asombra, al pensar en ello, con qué facilidad parezco estar soportando, noche tras noche, semana tras semana, mes tras mes, lo que antes era una tortura nocturna casi insoportable. Me despierto exactamente en la misma postura, el mismo estado de ánimo y la misma desesperación suspendida con los que me acosté, lo cual, dadas las circunstancias, puede considerarse un triunfo importante» («Noche», El País,

2010). Durante el día, Tony Judt, pese a «estar encerrado en un traje de hierro», se dedicaba a escribir y dejó, a modo de testamento, un libro —Todo va mal—, porque le preocupaban los demás. No les auguraba un gran futuro, de ahí que quisiera ayudarles a encararlo precisamente desde la serenidad que le procuraba saber que él que no lo tendría. Su elección había sido vivir. Hasta que no pudo. Sin embargo, el escritor belga Hugo Claus decidió, por el contrario, acogerse a la eutanasia —permitida en su país aunque bajo determinadas condiciones— para poner fin a una vida sobre la que empezaba a cernirse el mal de Alzheimer. Claus tenía 78 años. Programó cuidadosamente la fecha de la inyección fatal pero, tras una serie de fiestas de despedida, decidió adelantarla inopinadamente al grito de «TeTiTaTuTis», lo que en su jerga particular quería decir: «Basta ya». Tres años antes había dicho: «Pienso en la muerte con frecuencia pero no en términos tristes. La muerte tiene algo de teatral para mí. Suelo representármela bajo la apariencia de una muchacha en ropa interior negra, tiene que haber algo divertido en ello. Para mí, la muerte es una enfermedad infantil, siempre llega demasiado pronto».

En Patrimonio (1991), Philip Roth cuenta —autobiográficamente— el proceso degenerativo en que entra su padre como consecuencia de un tumor cerebral. Resulta muy entrañable, entre otras cosas, la cercanía del autor para con el enfermo más allá de las miserias físicas y fisiológicas, propias de las fases terminales, que suelen producir un rechazo instintivo. Porque Roth no omite detalle ni de ciertas situaciones repugnantes ni, principalmente, de los flujos y reflujos emocionales que recorren su alma —quiere a su padre pero a veces le resulta insoportable— mientras asiste a la desaparición de una vida tan cercana y cordial. Ante él aparecen asimismo las dudas sobre la conducta clínica a seguir mientras realiza el balance de una relación conciliadora con quien fue y sigue siendo un padre difícil. Pero hay más, Roth —en connivencia con su hermano y el resto del entorno familiar— decide por su padre si debe realizarse o no una intervención quirúrgica absolutamente invasiva para eliminar el tumor, pese a que el afectado se encuentra en plena posesión de sus facultades mentales. El hecho de que el principal interesado parezca renuente a operarse resulta irrelevante, porque, como mínimo, habrían podido persuadirle. Lo central es que le sustraigan la decisión. Con todas sus consecuencias. Y eso implica contrastar consultas, no poca reflexión y mucha presencia moral. El caso es que, tras sopesar los pros y contras, deciden dejarle como está no sin antes aceptar que se le practique una biopsia: «Mi padre ingresó para que le hicieran la biopsia, no como preludio de la intervención quirúrgica

—todos nosotros, en aquel momento, habíamos tomado ya la firme decisión de no llevarla a cabo—, sino para explorar la posibilidad, por remota que fuera, de que la biopsia descubriese un tipo de tumor que pudiera reducirse por radioterapia. No veía yo cómo, en conciencia, podíamos limitarnos a ignorar el tumor hasta estar seguros de que el único tratamiento posible era esa carnicería que a todos se nos antojaba inaceptable». La biopsia no revelará otra alternativa que la prevista, o sea levantarle «un poco el cerebro y retirar lo que ha crecido debajo», de manera que lo dejan estar. El padre de Philip Roth —Herman— vivirá, unas veces mejor otras peor pero bastante en paz consigo mismo, durante diez meses hasta que sufra el colapso que le llevará inconsciente a la UCI. Entonces se impone otra decisión. Y Roth hijo opta por la de no suministrarle respiración asistida ya que, según les advierte el doctor, una vez enchufada la máquina sólo podría desconectarse, por ley, cuando el paciente recuperase la capacidad de respirar por sí mismo o dejara de existir. En una palabra, una vez dado el paso tendría que seguir mantenido obligatoriamente en vida artificial pese a la baja calidad de la misma y de la inútil prolongación de la agonía: «Le pedí al médico que me dejara sólo con mi padre, o tan solos como pudiéramos quedarnos en el ajetreo de una sala de urgencias (…). Pensé en los padecimientos que aún le quedarían por pasar, suponiendo que la respiración asistida lograse mantenerle vivo. Lo vi todo, todo, pero seguí ahí sentado, durante muy largo rato, hasta que me incliné para cercarme a él cuanto pude y, con los labios muy cerca de su hundido rostro en ruinas, alcancé finalmente a decirle: voy a tener que dejarte ir, papá». Muerto el padre, quedará la herencia, el patrimonio. Un patrimonio —etimológicamente lo que proviene del padre— trifonte en el que los bienes materiales ocuparían el segundo plano de no ser memoria concentrada, objetual. Las otras dos patas girarían alrededor de lo mismo, ya que consisten en genética, es decir, memoria en forma de cromosomas —Philip Roth acepta que ha recibido algunos rasgos de carácter de su padre, no seguramente los más halagüeños— y recuerdos de una vida compartida pero también de la que conoció el padre y que está ligada a la familia judía —y por ende a todo un colectivo— que a finales del s. XIX emigró a cierta ciudad de los Estados Unidos llamada Newark de la que no queda más que la memoria, inmersa como está en un proceso degenerativo, como si también tuviera un tumor. La trinidad patrimonial quedará resumida en la divisa que se impone cierto escritor llamado Philip Roth a instancias de su padre, un recordador nato, y que pone fin al libro: «No hay que olvidar nada».

A las escritoras Virginia Woolf y Alfonsina Storni pudo empujarles finalmente al suicidio el saberse aquejadas de cáncer de mama. Ambas pusieron fin a sus vidas

de la misma manera, ahogándose. La primera en un río —con piedras metidas en los bolsillos—, la segunda en el mar, adentrándose en él como si persiguiera el horizonte. Para Montaigne, estoico en eso, el suicidio siempre estaba ahí como último recurso. De entrada, porque morir de propia mano no le parecía un asunto importante: «Lo cierto es que resolver quitarse la vida, lleno de salud y serenidad, no es tanto», dice en el capítulo «Juzgar de la muerte ajena». Lo verdaderamente importante es saber vivir bien tanto la vida como la muerte: «No hay que huir de la vida ni rehuir la muerte», pero, llegado el último trance —ya sea de forma natural o ya forzada— alaba las «muertes estudiadas y digeridas», que no causan dolor «sino más bien cierto placer, como el del tránsito al sueño y al reposo». Lichtenberg no parece estar muy de acuerdo en que sea tan sencillo: «Entre todos los capítulos que nos ha legado aquel simpático conversador que fue Montaigne, el que menos me ha gustado siempre, pese a sus muchas ideas excelentes, ha sido el de la muerte, el XIX del Libro I [«Que filosofar es aprender a morir»]. Todo en él nos revela que el gallardo filósofo temía mucho a la muerte y dio un pésimo ejemplo con la vehemente inquietud con que manipula la idea, llegando a hacer incluso juegos de palabras. Quien de verdad no teme a la muerte difícilmente podrá esgrimir contra ella tantos y tan mezquinos argumentos consoladores como los que esgrime Montaigne». Pues bien, le guste o no le guste al aforista alemán, Montaigne volverá a la carga en el capítulo «Costumbres de la isla de Ceos» para examinar a fondo el tema del suicidio y encontrarle perfecta excusa: «El dolor y una muerte peor me parecen las incitaciones más excusables». Pero si el suicidio ya representaba un problema en la época de Montaigne —era un delito, lo mismo que en España hasta hace bien poco, por no mencionar que la Iglesia lo considera un estigma—, también lo representa ahora si es que concurre algún tipo de colaboración por parte de terceros. Y no sólo en España sino en buena parte del mundo occidental. Por otra parte, no impedir un suicidio pudiendo hacerlo, supone, para la legislación española, un delito de omisión de auxilio, si es que el sujeto carece de la capacidad de decidir. Pero es que, paradójicamente, también incurriría en uno de coacción quien impidiera que el sujeto en pleno uso de sus facultades mentales ejerciera su libertad de darse muerte, porque se estaría evitando que realizara un acto que la ley no prohíbe. Una cosa, sin embargo, está meridianamente clara, el Código penal español castiga la inducción al suicidio o la cooperación necesaria para que se cometa. Con lo que también está penando la eutanasia, es decir, el ayudar a bien morir —o sea, dignamente y sin dolor—, a quien así lo desee. Ahora bien, se trata de un acto que se produce casi a diario en los hospitales pero, eso sí, fuera de los focos de la opinión pública y en pacientes con pocas expectativas de vivir. Generalmente se ejecuta por la vía pasiva, es decir,

suprimiendo los soportes vitales o la medicación. A veces no faltan los casos de eutanasia activa mediante la administración de cócteles de fármacos destinados, en principio, a reducir los síntomas de la agonía, pero que, en realidad, no hacen sino precipitarla. Ni que decir tiene que hoy por hoy incluso esta variante de la eutanasia activa es motivo de controversia. En 2008 produjo mucho ruido mediático el proceso por unas supuestas sedaciones ilegales ocurridas en el Hospital Severo Ochoa madrileño, del que finalmente saldría libre el principal inculpado. Por no mencionar el caso del tetrapléjico Ramón Sampedro, cuya dramática petición de auxilio para abandonar este mundo causó una controversia general. Pues bien, pese a que se lleva mucho debatiendo sobre el tema y no faltan las asociaciones de ayuda a bien morir no parece que la eutanasia vaya a legalizarse en España a corto plazo.

Y entonces vino la Bioética. Tras nacer como ciencia más bien medioambiental de la mano de Van R. Potter en 1971 —el término lo acuñó un año antes, en un artículo que se planteaba el choque entre el desarrollo tecnológico y los valores —, la Bioética se irá consolidando como la disciplina susceptible de establecer puentes entre las ciencias y las humanidades dando respuestas morales a nuevas situaciones surgidas en los ámbitos médico y del medio ambiente, así como las derivadas de las técnicas genéticas o embriológicas. Con amplias aperturas hacia la sociedad de la información y el trato a los animales. Pero será la Medicina la que se convierta en un auténtico laboratorio ético y la que generará propiamente la disciplina. No resulta fácil saber por qué, aunque se puede adivinar. Primero, porque pone en relación a unos seres humanos con otros en circunstancias muy especiales —de vida o muerte—, y segundo, debido a su dimensión social. Ya que los actos médicos ocurren bajo una estructura regida por políticas sanitarias que mueven recursos enormes, tanto en el terreno asistencial como en el formativo y de investigación, todo ello sin que los códigos deontológicos —ni las leyes— lleguen a cubrir el espectro moral en juego. Desde los años 60 del siglo pasado, la Medicina iba dejando de ser una relación de cabecera o proximidad, es decir, algo prácticamente privado, para convertirse en un asunto público debido a la trama creciente de relaciones en juego. Los estándares de salud, al menos en el mundo desarrollado, iban mejorando a marchas forzadas, lo que se tradujo en un aumento de la esperanza de vida que puso sobre la mesa una serie de problemas nuevos de índole propiamente médica, pero también sociológica, económica y política, relacionados con una vejez considerablemente ampliada. Todo eso acaecía dentro de una sociedad que se estaba volviendo más hedonista. Las demandas de mayor bienestar pasaban, en el ámbito de la salud, no sólo por recibir una correcta atención sanitaria sino por liberar al cuerpo de

algunas servidumbres desligando, por ejemplo, la sexualidad de la reproducción. Los métodos contraceptivos a los que, por la propia lógica de las cosas, siguió la interrupción del embarazo, suscitaron intensos debates e hicieron correr ríos de tinta que se tradujeron en reformas legales llevadas a cabo con mayor o menor premura dependiendo del país. En España el aborto fue legalizado en 1985 mientras que la píldora anticonceptiva lo había hecho en 1978. Irlanda lo mantiene prohibido excepto si corre peligro la vida de la madre. Pero ni siquiera en los países más liberales la polémica se ha cerrado. Son continuas las campañas de los grupos pro-vida que, en algunos casos, adquieren tintes violentos, como en los Estados Unidos. Y es que la interrupción voluntaria del embarazo suele entrar en conflicto con las convicciones religiosas, porque estaría socavando el plan de Dios. Pero también entra en colusión con el código laico por excelencia, aquel que empezó a regir la práctica de la Medicina en un ya muy lejano s. XVI. ¿Cómo compaginar el imperativo moral de no maleficencia —non nocere, uno de los pilares del Juramento Hipocrático—, con el deseo de interrumpir el embarazo, es decir, de poner fin a un proyecto de vida? El caso estaba lejos de ser simple. Pero venía precedido de actuaciones cuando menos discutibles. ¿En nombre de qué principio había que salvar sistemáticamente al nasciturus y no a la madre cuando el parto traía complicaciones (y hasta mediado el s. XX podía traer muchas)? ¿Cómo se conjugaba esa elección con el principio de beneficencia, es decir con aplicar todo el saber y todas las habilidades médicas para preservar una vida ya autónoma, la de la madre, frente a una más azarosa, la del feto, habida cuenta de la precariedad de la obstetricia? Desde luego, una vez planteado, el debate epistemológico sobre el aborto suele girar en torno a qué se puede denominar vida humana. Lo que significa, realmente, a partir de cuándo. Por lo menos para quienes desean abordar el asunto en términos racionales. El resto tendría que asumir que suele irse media vida humana en las menstruaciones. O en las emisiones seminales. Por no mencionar los óvulos y espermatozoides que se malogran, por descarte, cuando se produce incluso la fecundación.

Durante los años de bonanza económica del s. XX se construyeron a lo largo y ancho del primer mundo imponentes centros sanitarios dotados de las tecnologías más avanzadas. El modo de vida capitalista tenía que mostrarse superior al tristísimo y empobrecido modo de vida soviético. Y es que no había frente, por humilde que fuese, que no viniera bien para calentar la guerra fría. Al mismo tiempo, en muchos lugares de Europa y como un grandísimo logro del Estado de bienestar, se iba universalizando la asistencia sanitaria. Nunca se había dispensado atención de tanta calidad a tanta gente. Pero los aspectos socio-

económicos de la nueva y rutilante Medicina estaban enmascarando, tal vez porque no se veían motivos para cambiarla, algo tan básico y al mismo tiempo tan poco digno de los focos, como la relación médico/paciente. Una relación que se estaba degradando a ojos vista. En efecto, la Medicina extensiva —pero también intensiva en los aspectos asistenciales y hospitalarios— produjo un efecto no deseado, la masificación asistencial. Sencillamente el médico no tenía tiempo ni para atender al paciente en las flamantes consultas, con lo que el tema de la relación entre ambos saltó a la palestra de una manera muy básica. En los viejos modelos, el profesional podía llegar a tener, a falta muchas veces de la competencia debida, una relación valiosa con el enfermo, mientras que en el nuevo apenas tenía tiempo para recetar. La vela prendió por los dos cabos y las quejas de profesionales y pacientes consiguieron no sólo superar el problema sino también que se replanteara de modo más general en qué debía consistir el trato entre dos seres humanos unidos —y separados— por algo conocido como enfermedad. Durante mucho tiempo había estado girando en torno a dos sujetos en principio autónomos —a menos que la propia enfermedad redujera la autonomía de quien la soportaba—, pero no iguales. El agente, o médico, era quien tenía la sartén por el mango, al detentar en exclusiva la capacidad de decisión. El enfermo, o paciente, se veía reducido a obedecer las órdenes sobre la conducta y tratamiento a seguir, mientras asimilaba como podía el diagnóstico y el pronóstico, expresados generalmente en pura jerga médica. Pues bien, eso tenía que acabarse y se acabó debido en buena parte a las reflexiones suscitadas por una Bioética incipiente. Las relaciones entre los profesionales de la sanidad y sus usuarios se revolucionan con algo tan sencillo como el aumento del tiempo de atención en la consulta pero, sobre todo, con la introducción del trato de igual a igual, lo que pone en valor la empatía, frente a la antigua sequedad profesional, y acerca el enfermo al acto médico introduciéndole en los ya nunca más arcanos del diagnóstico y el pronóstico. Todo ello coincide con una revisión de la propia disciplina que no se niega a los métodos alternativos, por no mencionar una Farmacología que empieza a tener muy en cuenta los efectos secundarios. Se trata de un proceso lento y desigual pero imparable que culmina con el consentimiento informado, es decir, con la asunción, por parte del paciente, del acto médico en sí al determinar que se desarrolle en un sentido u otro, una vez se ha enterado perfectamente de la sintomatología, diagnóstico, pronóstico y tratamiento. Se produce así una curiosa paradoja. El médico paternalista ha cedido el paso a un médico casi colega de un paciente que ya no es un individuo minorizado sino todo lo contrario. Su nivel de autonomía es superior al del propio médico, en la medida en que éste no puede salirse de la relación, cosa que sí puede el paciente. Con la particularidad de que la responsabilidad del paciente,

en lo que respecta al acto médico, concluye en él mientras que la del profesional no. El médico sigue siendo responsable del enfermo, por lo que los fallos que haya podido cometer a lo largo del proceso son susceptibles de sanción penal. Y aquí es donde puede entrar en juego la mala fe de unos pacientes que, sólo por obtener un dinero fácil, pueden incoar demandas sin el debido fundamento para ver si cuelan. Actúan así siguiendo el ejemplo de una sociedad tan judicializada como la norteamericana, donde se ha llegado al extremo de que mujeres abogado tienen dificultades para encontrar profesionales que les atiendan durante el embarazo y el parto porque temen verse metidos en algún proceso. Lo que no quiere decir que hayan desaparecido del horizonte las negligencias medico-sanitarias. En el ámbito español, y durante el año 2010, las denuncias por presunta negligencia rebasaron las doce mil, en seiscientas de las cuales hubo que lamentar fallecimientos. Por otro lado, la reducción de la distancia entre el médico y el paciente puede haber desencadenado otro efecto perverso, el de la violencia. En 2010 se produjeron 451 agresiones contra médicos en toda España. Y sólo es la punta del iceberg, porque en ese cálculo no se contabilizan las ejercidas contra enfermeros, auxiliares y demás profesionales de la sanidad. Ni los casos no denunciados.

Mediada la década de los 80 se produjo un acontecimiento que pondría en tela de juicio la pertinencia del secreto profesional. Es decir, la tercera pata, con los principios de beneficencia y no maleficencia, del Juramento Hipocrático, un juramento que estaba en la base de una reflexión bioética que vivía en plena efervescencia por aquel entonces. Se trataba de cierta enfermedad, que en un principio se creyó propia de los homosexuales y de los inmigrantes haitianos. En efecto, el sida hizo plantearse muchas cuestiones acerca de si había que mantener oculto que un individuo estuviera infestado, habida cuenta de los altísimos, y entonces fatales, riesgos de contagio. La llamada peste del s. XX lo era también por el tratamiento que la sociedad reservaba a quienes la padecían, que se vieron tratar como en la Edad Media, incluida la reclusión en lazaretos. Los esfuerzos por aislar el virus y conseguir un tratamiento que, a falta de curación, ha conseguido cronificar la enfermedad, corrieron parejos con campañas de profilaxis y de aceptación social de los aquejados, en un gigantesco esfuerzo de alcance casi mundial. Casi, porque el tratamiento no llega a donde no pueden pagarlo —la mayoría de países africanos o Haití, en efecto— y donde, por regla general, la enfermedad choca con las mentalidades tradicionales, que no acaban de entenderla y no ceden en sus prácticas de riesgo. Se ponen de manifiesto así dos cuestiones éticas de no poca importancia, la primera relacionada con la justicia —¿dónde queda frente a lacras perfectamente

resolubles como el sida, el hambre o la mortalidad infantil?— mientras que la segunda, sirve para cuestionar el respeto a quien piensa distinto, ¿se debe mantener cuando pone en riesgo su propia vida y, lo que es peor, la de terceros? Claro que, para esto último, no hay que irse muy lejos. O no hace falta remontarse a imaginarios primitivos. La Iglesia católica ha estado prefiriendo que la gente contrajera, en última instancia, el sida a que se conculcara su doctrina sobre el uso del preservativo, un artilugio reñido con la procreación, que es el único fin de las relaciones sexuales. Finalmente parece que Benedicto XVI ha levantado el veto al condón, precisamente para evitar el VIH y otros contagios venéreos, aunque siempre será preferible —asegura doctrinalmente— la abstinencia.

Sí, pero, ¿cuánto hay que comer? Puede que algunos credos y doctrinas se hayan planteado qué clase de sexo debe ser tolerado. Y resulta innegable que las cuestiones alimentarias están a la orden del día en los países pobres. Lo que ya no parece tan corriente es que Estados laicos y del primer mundo pongan trabas a lo que pueda comer —o beber— una persona. Todo por una cuestión de presupuestos. ¿Para qué gastar el dinero sanitario en individuos cuyo estado general es malo debido a la obesidad o a toxicomanías, aunque éstas provengan del consumo de drogas perfectamente legales y de alta rentabilidad fiscal? El pistoletazo de salida lo dio el Reino Unido negándose a intervenir quirúrgicamente, por cardiopatías, a fumadores mientras no dejaran el tabaco. En España se ha llegado a suspender la patria potestad a padres que no han sabido evitar la obesidad de sus hijos. Cuando el médico paternalista parecía relegado al baúl de los recuerdos, entra en escena el Estado paternalista. Y en cuestiones que tienen que ver estrictamente con la salud de los ciudadanos. O con un estilo de vida. El Estado democrático existe, entre otras cosas, para garantizar que los ciudadanos puedan ser lo que decidan, siempre y cuando su conducta no atente contra la legalidad vigente. Desde hace unos años se están imponiendo medidas drásticas contra el uso público del tabaco. Seguramente porque la prohibición completa de fumar resultaría muy gravosa para las arcas públicas —sólo el 30% de la cajetilla se disipa en humo, lo demás se va en impuestos— y tendría consecuencias imprevisibles. No por nada sólo hubo una Ley Seca, de ahí que no parezca desplazado legalizar las drogas que crean alarma social sólo en la medida en que se delinque para obtenerlas. Pues bien, si la Ley llega hasta donde llega, ¿de dónde saca legitimidad la política sanitaria para punir a fumadores, bebedores y demás practicantes de la autodestrucción discriminándoles a la hora de atenderles? ¿En qué bases legales se cimenta el Estado para decir cuánto hay que pesar o qué hay que comer cuando lo más que puede hacer es aconsejar

hábitos de vida saludables (y educar, pero igual cuesta demasiado)? Una vez tomada libremente la decisión y garantizado el respeto al prójimo, allá quien quiera alcanzar los trescientos kilos o fumarse diez cajetillas diarias. La autoridad competente no tiene otra que garantizarle la mejor atención posible cuando enferme. A ver si va a resultar que el suicidio no está penalizado cuando sale gratis pero se le ponen trabas cuando —por largo— detrae recursos públicos. Y es que elegir como criterio de actuación sanitaria la responsabilidad o irresponsabilidad de los afectados puede conducir a situaciones altamente insólitas. ¿Por qué no relegar en las listas de atención clínica a quienes viven embarazos no deseados o realizan prácticas sexuales de riesgo sin la protección adecuada? ¿Por qué no prohibir no ya el juego sino toda clase de juegos a fin de evitar la ludopatía?

De acuerdo, pero la gran novela sobre la enfermedad es La montaña mágica (1924). En ella Thomas Mann describe el proceso patológico entendiéndolo, al menos en la persona de Hans Castorp, como el acceso a la edad adulta. La enfermedad sería la metáfora con que Mann explica el tránsito de la indiferenciación —Castorp enfermo es igual a los demás enfermos— al logro de la plena autonomía como sujeto, que el muchacho alcanza cuando se cura. Confrontado al microcosmos del sanatorio para tuberculosos Berghof, Castorp irá aprendiendo las lecciones de vida que le convertirán en un sujeto autónomo capaz de actuar en el macrocosmos del mundo corriente, es decir, del que está más allá del sanatorio. Pero para ello deberá sobrevivir a la propia enfermedad y al universo en que se inscribe. Incluso deberá morir para resucitar a una nueva vida en el auténtico rito de paso que supone el enfrentarse completamente solo a una tormenta de nieve en plena naturaleza. Con un rigor metafórico absoluto Thomas Mann describe el avance de la enfermedad menos como un gesto activo de producción de sangre —en ello se muestra acorde con la política del sanatorio, ocultarla— que como un gesto pasivo de dejarse ganar por la blancura del hospital —en su inmaculada asepsia presente en paredes, suelos, etc.— y de las ropas de la cama, en definitiva, de la blancura del sudario. En cuanto Hans Castorp regrese de la tormenta de nieve sano y salvo al sanatorio —que es también el lugar de la muerte blanca— sabremos que logrará sobrevivir y podrá abandonar la clínica. Todo para ser arrojado a un mundo en pleno conflicto bélico —la guerra de 1914— que le requiere como soldado haciendo completamente absurdos sus esfuerzos por convertirse en persona —en sujeto autónomo—, puesto que seguramente desaparecerá como muchos miles de sus semejantes. Porque la guerra es otra enfermedad que iguala e indiferencia a los sujetos restándoles autonomía y obligándoles a destrezas que no se adquieren en

la relación con los demás, que era lo que aprendió Castorp en el sanatorio. Los enfermos de la montaña entran en una dinámica que se les escapa. Están absolutamente en manos del personal sanitario, comenzando por los médicos, que serán los rectores de su destino y siguiendo por los enfermeros y demás personal auxiliar que desarrollan rituales y toda una coreografía en la que el enfermo —cada enfermo— es el solista que desconoce los pasos y la partitura. Las relaciones con los profesionales están hechas de claves que el enfermo debe descifrar constantemente, porque si algo no hay en la clínica es información. El médico se la reserva sumiendo al paciente en un vacío hecho también de blancura, de páginas en blanco en las que un gesto, una media palabra o un silencio han de ser interpretados hasta adquirir un sentido que generalmente no es el que el enfermo supone. En La montaña mágica las relaciones médico/paciente no pueden ser más desalentadoras. Porque se convierten en un foco generador de ansiedad que, a la postre, pueden producir resultados fatales. Como así les ocurre a varios afectados. De hecho, la intención inicial de Hans era visitar a su primo, pero a fuerza de adaptarse a la rutina de los enfermos acaba por convertirse en uno de ellos. Thomas Mann no está poniendo aquí el acento en cuestiones sanitarias —del tipo contagio— sino morales. Porque se sirve de la enfermedad para contar otra cosa. Indiferenciarse, carecer de autonomía, comporta unos riesgos de los que puede salirse construyendo el yo o fracasando en el intento, pero entonces es la muerte, ya directamente o tras haber salido y vuelto al sanatorio. Con el agravante de que ni siquiera eso garantiza nada. Las circunstancias pueden devolver el sujeto autónomo a una condición de masa recrudecida. Pero entonces no tendrá que luchar contra la blancura de las sábanas sino con el paño del uniforme.

En el ensayo «No fingirse enfermo» Montaigne parece adelantarse a Thomas Mann tanto por el poder que concede a la autosugestión, de ahí el consejo que preside y titula el capítulo —«He oído contar muchos ejemplos de gente que cayó enferma tras proponerse fingir que lo estaba»—, como por el alcance metafórico que puede tener la enfermedad en el terreno moral y, que evidentemente, no es privativo de Montaigne sino que nace casi con la civilización. En realidad para hablar de él, Montaigne se limita a transcribir textualmente las palabras de Séneca: «No busquemos nuestro mal fuera de nosotros, está dentro, hincado en nuestras entrañas. Y el hecho mismo de no advertir que estamos enfermos, vuelve nuestra curación más difícil». Así pues, el primer paso para expugnarlo pasaría por el reconocimiento de que lo llevamos dentro. Luego, pero ya es Montaigne el que habla, se precisa capacidad de juicio y claridad de ideas —«No sólo importa que veamos la cosa, sino cómo la

vemos»—, y contar con una voluntad bien entrenada: «Las cosas no son de suyo tan dolorosas ni tan difíciles, pero nuestra flaqueza y cobardía las vuelven tales». Porque Montaigne entiende que el sujeto se va construyendo por interacción con cuanto le rodea. Ya que el entorno es el gran —y único— provisor de valores. Los individuos no llegan a un mundo virgen —nada más lejos de Montaigne que el adanismo— sino moldeado por leyes y costumbres. Con la particularidad de que hay muchas y muy distintas. En los capítulos «Los carruajes» y «Los caníbales» da sobradas muestras de admitir el pluralismo al aceptar que distintas civilizaciones vivan de acuerdo con sus principios y costumbres. De acuerdo, pues, con las leyes y costumbres que le han tocado en suerte y con su propia disposición, es decir, con unas facultades trabajadas por la educación recibida, el sujeto se va construyendo como ser autónomo a base de interactuar con el medio, es decir, con la naturaleza y con otros sujetos, tanto de uno en uno como constituidos en república. Si el individuo —llamándose sobre todo Montaigne— se retrotrae, puede que al principio, detrás del sujeto y detrás de las leyes y costumbres, esté Dios y quizá haya que redescubrirlo, pero una cosa está clara, no hay que buscarlo en la religión ni como coartada de los propios actos —Montaigne manifiesta desprecio por quienes «se ufanan de hallar las causas de cada acontecimiento, y de ver en los secretos de la voluntad divina los motivos incomprensibles de sus obras»—, porque los valores son cosa de los humanos. Y con ellos los humanos elaboran unas leyes que nunca son definitivas ni atan completamente. Montaigne es de la opinión de que el sujeto puede decidir si las leyes son justas o no y obrar en consecuencia, ya sea promoviendo el cambio o sencillamente no acatándolas. Con lo que establece una clara distinción entre ley y moral.

Montaigne bosqueja, en suma, el escenario para una Ética que se cuece en el sujeto y que, en última instancia, sería una ética de principios. Por más que no aparezcan sistematizados sino dispersos a lo largo de cientos y cientos de páginas. Pero se trataría también de una ética deliberativa. El sujeto llamado Montaigne establece un va y viene entre una situación dada y su conciencia —el lugar donde se hallan depositados los valores—, hasta emitir un juicio que influirá asimismo en su bagaje moral. Esta fase deliberativa es la que más llama la atención en los Ensayos, porque, de hecho, nos muestran a un sujeto dialogando en carne viva consigo mismo, aunque también con el legado de los maestros antiguos, a fin de construirse una opinión. De ahí que Lichtenberg tildara a Montaigne de gran conversador en el aforismo citado más arriba. Como así debió de considerarlo también ese otro gran conversador que fue Ciorán. De hecho, vemos cómo la opinión se va construyendo prácticamente ante nuestros

ojos. Pero hay más, dispersos a través de los Ensayos podríamos encontrar una y otra vez principios como el de autonomía —no en balde es el primero en perseguirla—, beneficencia —Montaigne intima constantemente a realizar el bien— no maleficencia —«Aunque pudiera hacerme temible, preferiría hacerme amable»— y justicia, entre muchos otros (respeto a las opiniones ajenas, integridad, etc.). Pues bien, lo cuatro citados en primer término forman el esqueleto de la Bioética según los pioneros T. L. Beauchamp y J. F. Childress, que los establecieron allá por 1979, aunque formulados mucho más precisamente. Al bioético español Diego Gracia le corresponde haberlos jerarquizado en el libro Procedimientos de decisión en ética clínica —1991— (en caso de conflicto prevalecen los de ámbito público —justicia y no maleficencia— frente a los otros dos, que serían de ámbito privado). Evidentemente, no se trata de sostener que Montaigne fue un pionero de la Bioética sino que la Bioética no está lejos de las preocupaciones éticas del gran constructor del sujeto moderno. No en balde, el principio de autonomía será fundamental para pensadores claves en el ámbito bioético como Charlesworth y Engelhardt, que lo sitúan por encima de los de beneficencia, no maleficencia y justicia. No sólo eso, Montaigne también se inmiscuye en temas propiamente bioéticos como el dolor —poco deseable para él, es un sensualista: «Incluso en la virtud el objetivo último al que nos dirigimos es al placer»—, la enfermedad —que invita a que se haga llevadera, por parte de uno mismo así como por parte del especialista— y la muerte, que siempre quiere que sea digna aún cuando sirva para poner fin a una vida no buena. Todo esto vendría a mostrar, de rebote, que la Bioética no es una ética para marcianos nacida de la nada. Sino que sistematiza teorías, experiencias y valores que ya estaban ahí. Dicho lo cual, no estaría de más que se nombrara a Montaigne doctor honoris causa de alguna universidad versada en Bioética —por ejemplo la del Berghof—, pero sin solemnidad ninguna, al contrario, irónicamente. Porque así se vio, con humor agridulce, al mirarse en los otros: «No hay hombre tan decrépito que, mientras vea a Matusalén por delante, no piense que le quedan veinte años en el cuerpo (…) ¿Quién te ha fijado los términos de la vida? Te fundas en los cálculos de los médicos. Mira más bien los hechos y la experiencia. Según el curso ordinario de las cosas, vives desde hace mucho por favor extraordinario. Has rebasado los límites de la vida. Y, como prueba de que es así, cuenta entre tus conocidos cuántos han muerto antes de tu edad». Toda una lección de ética.

La enfermedad en sus anáforas

A Montaigne le duele la razón. Estaba enfermo de cálculos, pero lo sobrellevaba mejor: «Los sufrimientos que nos afectan simplemente el alma me afligen en mucha menor medida que a la mayoría de los hombres (...) Pero los sufrimientos verdaderamente reales y corporales, los siento muy vivamente. Sin embargo, al preverlos en el pasado con una mirada débil, delicada y reblandecida por el disfrute de la salud y el reposo (...), los había imaginado tan insoportables que, en verdad, mi miedo era mayor que el dolor que he encontrado», dice en el capítulo «La semejanza de los hijos con los padres». Bueno, la razón parecía haberle gastado una jugarreta anticipándole una realidad magnificada que luego, una vez vivida, era menos. Por eso le duele la razón, porque no puede espantar los fantasmas de la imaginativa. Sin embargo, se trata sólo de una de las causas, porque la razón le duele también por otros dos motivos. Primero, por no poder desentrañar su enfermedad averiguándole las causas a fin de ponerle remedio, y, segundo, porque la razón le demuestra que quienes debían ocuparse principalmente de esas cosas son, en el mejor de los casos, unos inútiles y, con bastante frecuencia, unos desaprensivos: «Los médicos no se contentan con tener la enfermedad a su cargo; consiguen que la salud se vuelva enferma para evitar que uno pueda escapar en algún momento a su autoridad». Montaigne intenta, pues, racionalizar la Medicina. Porque, de entrada, la encuentra regida por el acaso. En efecto, para los médicos su mejor baza es la suerte: «Entre médicos, la fortuna vale mucho más que la razón». Lo que no quita para que las artes médicas de su tiempo tengan una vocación holística, no en balde se ocupan no sólo de la sintomatología, el diagnóstico y el tratamiento, sino también del instante astrológico preciso para las distintas intervenciones así como del régimen alimentario y de vida más convenientes. Es más, apela incluso a la fe del enfermo y, a veces, no está lejos de la magia en sus prescripciones, porque no otra cosa que un remedio de brujas parece el que le recetaron precisamente a Montaigne para sus cálculos renales: «Cagarrutas de rata pulverizadas y otras ridiculeces semejantes, que tienen más el aspecto de encantamiento mágico que de ciencia sólida». Montaigne le pide, pues, a la Medicina racionalización, si quiere presentarse como ciencia, y no un burdo empirismo como aquel que lleva al médico a plantarse ante la naturaleza buscando algo que pueda servir de remedio para una enfermedad que también está por determinar: «Imagino al

hombre mirando a su alrededor el número infinito de las cosas, plantas, animales, metales (...) y aunque su primera fantasía se precipite al cuerno de un alce (...) sigue encontrándose con los mismos impedimentos en su segunda operación. Se le presentan tantas enfermedades y tantas circunstancias que, antes de que llegue a la certeza sobre dónde debe alcanzar la perfección de su experiencia, el juicio humano no entiende nada» (por cierto, es lo mismo que experimentó George Steiner de chaval según cuenta en Errata —1997—: «Crecí poseído por la intuición de lo particular, de una diversidad tan numerosa que ningún trabajo de clasificación y enumeración podría agotar. Cada hoja difería de todas las demás en cada árbol. Cada brizna de hierba, cada guijarro en la orilla del lago eran para siempre exactamente así»). Su necesidad de razón —o el dolor por la ausencia de la misma— le lleva a Montaigne a desear los rayos X si no las técnicas de resonancia magnética: «Los médicos no tienen ningún speculum matricis que les descubra nuestro cerebro, nuestro pulmón y nuestro hígado». Pero también a insubordinarse contra los errores médicos y los efectos secundarios, a desear la especialización médica y a repeler los remedios exóticos, que se prescriben sólo porque son exóticos. También le repudre el modo con que los médicos se cubren las espaldas achacando el fracaso de su medicina al mal comportamiento del enfermo: «Ha destapado el brazo, ha oído el ruido de un carruaje...». Odia, como no podía ser menos, las promesas —vanas, ¿en qué se apoyan?— y la jerga médica hecha de latinajos que impide que el enfermo comprenda su enfermedad o sepa qué le están haciendo. Tampoco puede sufrir el relativismo que aqueja a la disciplina haciéndole ver pros y contras en cada punto de su teoría o de su práctica: «Es bueno hacer aguas con frecuencia (...) no es bueno hacer aguas con frecuencia (...). Es bueno bañarse en aguas termales (...) pero también es malo». Y no comprende, es decir, le revienta, que haya tantos diagnósticos distintos para un enfermo como médicos se empeñen en realizarlos.

Para Montaigne, en suma, es más llevadero el dolor producido por la enfermedad que la propia enfermedad —lo que no implica que haya que tragarse sus manifestaciones sino expresarlas gritando, quejándose, aunque con ello contradiga las reglas de un supuesto decoro: «Bastante tormento tenemos con el dolor sin que tengamos que atormentarnos por estas reglas superfluas»—, porque puede someter el dolor en cierta medida a la razón, mientras que la enfermedad se le antoja incomprensible. Pero no sólo a él, se le escapa incluso a la ciencia que debía ocuparse de ella. Y eso pese a contar con cerca de dos mil años de práctica. La Medicina supone para Montaigne una quiebra de la razón más que un logro de la misma. Por eso no puede soportarla.

Siglo y medio después de la desaparición de Montaigne, el erudito jesuita Benito Jerónimo de Feijóo se mostraba igual de cáustico con una Medicina que no acababa de despegar. Lo hace en el Teatro crítico universal (1726-1739) y con tanta prolijidad como contundencia. Así en el discurso con título casi dadaísta, «El aforismo asesino», se lamenta del mucho mal que ha hecho cierta admonición no por antigua menos venerable y digna, por consiguiente, de universal reprobación: «Este infame epíteto doy al Aforismo LII del Libro Segundo de Hipócrates, de quien si dijere que quitó la vida a más de cien millones de hombres, aun quedaré muy corto. A tan famoso homicida, justo es se haga plaza en este Teatro, donde todo el mundo vea su suplicio. Tal es el Aforismo, mejor diré sentencia capital, de que hablamos: «Cuando el Médico obra en todo conforme a razón, aunque el suceso no corresponda a su deseo, no ha de mudar el modo de curación, sino insistir o proseguir en el que al principio juzgó conveniente» (El axioma reza todavía más solemne en latín: «Omnia secundum rationem facienti, si non succedat secundum rationem, non est traseundum ad aliud, suppetente quod ab initio probaberis»). Feijóo redondea su acusación incurriendo en el sarcasmo: «Puede ser que algunos dificulten el que haya Médicos tan bárbaros, que viendo que a la ejecución de su receta se sigue empeorar el enfermo, continúen con ella. Pero les aseguro, que sucede esto frecuentísimamente. Verdad es, que cuando la peoría es poca o poco perceptible, procuran trampearla, y persuadir con alguna sofistería, que se logró éste o el otro fruto del remedio. Más cuando el daño es tan considerable que no se puede ocultar, se refugian al sagrado del Aforismo, facienti secundum rationem, que es asilo ordinario de Médicos delincuentes. Lo más gracioso, o lo más desgraciado es, que cuando de tal modo se agravan los síntomas, que apenas de que aquel túmulo fue ocasionado del remedio, tienen otra admirable escapatoria, que es decir, que ya lograron descubrir al enemigo. Esto ostentan como un triunfo del arte, aun cuando para sí conocen el daño que hicieron; y la necia credulidad de los oyentes celebra la acción, como que fue gran industria y sabiduría sacar de la emboscada al enemigo oculto y ponerle en campaña rasa, donde le pueden acometer libremente». En el discurso «Paradojas médicas» le propinará a la Medicina un pullazo más general: «La promesa de curas radicales, que no pocas veces andan en la boca de los Médicos, es una magnificencia afectada del Arte, una fanfarronada de la Medicina. Muchas veces vi prometerlas; ninguna ejecutarlas. (…). Este género de curación es el que jamás he visto. No negaré su posibilidad, pero sí su existencia, salvo que tal vez se logre por mera casualidad. La razón es porque para conseguir de intento cura radical, son menester dos cosas; la primera, que el Médico conozca determinada, y específicamente la raíz del mal; la segunda, que conocida ésta, sepa, qué instrumento es apto para

arrancarla. Pienso que nunca llega el caso de que el Médico conozca, ni lo uno ni lo otro. No lo primero, porque la raíz del mal es aquella íntima disposición del sujeto, para que en él se produzca la causa de la dolencia; y esta íntima disposición enteramente huye la penetración del Médico». Más claro, agua.

El patólogo clínico italiano Luciano Sterpellone dedica no menos de tres capítulos de sus espléndidas Historias curiosas de la Medicina (2007) al mal que sufría Montaigne, el de piedra. A través de las páginas de Sterpellone se colige que fue un mal bastante presente en la historia de la humanidad. Pero igual no tanto. Cierto, la dieta de la nobleza y de las clases altas, no ya rica en carnes sino monocordemente cárnica —las verduras o yerbas eran cosa de plebeyos—, puede justificar tanto la gota como los cálculos, pero da la impresión que si se habla mucho de ella es porque se trata de una enfermedad visible. Tan visible como las piedras. Con una Medicina incapacitada para saber qué ocurría dentro del cuerpo excepto por lo que salía fuera, se comprende que dar con la arenilla o las piedras constituyera todo un refrendo del diagnóstico. Incluso post mortem, ya que, animados por certificar la causa de la defunción o tal vez inquirir la de una enfermedad que no se dejaba averiguar, los cirujanos solían abrir la vejiga y los riñones del difunto para ver si contenían cálculos. Lo cierto es que solían encontrar muchos, algunos de tamaño inverosímil. Sterpellone comenta que al papa Inocencio XI (1611-1689) le descubrieron, al hacerle la autopsia, dos piedras en los riñones que pesaban entre doscientos y trescientos gramos cada una. Y es que los remedios no parecían funcionar. ¿Cómo se trataban los cálculos? Mal. Generalmente a base de caldos y decocciones de plantas en las que no faltaban elementos exóticos o extravagantes como aquellos de los que se quejaba Montaigne. También se recurría a la extracción a través de la uretra mediante artilugios pavorosos y, claro, sin anestesia alguna. Desde finales del s. XV empezó a practicarse la sajadura de la vejiga, operación que no tardarían en realizar incluso los barberos y charlatanes. Lo malo era que, quienes conseguían extraer, en el mejor de los casos, los cálculos mediante intervenciones quirúrgicas, abandonaban el enfermo a una suerte previsible, dadas las pésimas condiciones de higiene y asepsia. Ellos, decían, ya habían cumplido, le correspondía al enfermo apechugar en adelante. Pero es que ni siquiera a finales del s. XIX se sabía cómo actuar frente a la nefrolitiasis. Muestra de ello es lo que le ocurrió a Napoléon III, según cuenta también Sterpellone. Al emperador francés, que había declarado imprudentemente la guerra a Prusia, le sobrevino un agudísimo cólico renal en medio de la batalla de Sedán. Tan fuertes eran los dolores que Napoleón III se lanzó a la batalla buscando más que un caballo —como aquel Francisco I que le antecedió en el trono—, la muerte. No tuvo

fortuna, por lo que no le quedó más remedio que rendirse ante Guillermo I de Prusia (y a su mal): «Majestad, puesto que no logro morir a la cabeza de mis tropas, nada me queda más que rendirme y arrojar mi espada a los pies de Su Majestad». Seguramente hubiera querido arrojar, con la espada, las malditas piedras que le estaban matando pero no hubo manera. Ni los más reputados especialistas conseguían siquiera atajarle el mal. Finalmente se puso en las manos de dos distinguidísimos cirujanos ingleses que le intervinieron el 2 de enero de 1873: «Una vez localizado el cálculo —cuenta Sterpellone— fue destruido con una larga pinza con cuatro extremos, y retiraron gran parte de los restos. Resultó ser un cálculo de fosfatos. Pero los días siguientes, la alta frecuencia urinaria, el dolor y la hemorragia indicaron que un gran fragmento se había asentado en el segmento posterior de la uretra». El día 6 consiguieron sacarlo, pero la obstrucción seguía. Programaron una tercera intervención para el día 9, pero el emperador entró en coma urémico y murió. La autopsia desveló que la vejiga todavía albergaba un cálculo de poco peso —siete gramos— pero de gran volumen, ya que era esférico y tenía un radio de tres centímetros y medio. ¿Cómo no iba a estar Montaigne horrorizado con sus cálculos, es decir, con el dolor que le causaban, por no mencionar el pésimo desenlace que solían inducir?

En efecto, la enfermedad da para mucho. Y para poco. Susan Sontag estaba convencida de que no daba, por ejemplo, para metáforas. O no pertinentemente, puesto que en La enfermedad y sus metáforas (1978) dice: «Lo que quiero demostrar es que la enfermedad no es una metáfora, y que el modo más auténtico de encarar la enfermedad —y el modo más sano de estar enfermo— es el que menos se presta y mejor resiste al pensamiento metafórico. Sin embargo, es casi imposible residir en el reino de los enfermos sin dejarse influenciar por las siniestras metáforas con que han pintado su paisaje. Aclarar estas metáforas y liberarnos de ellas es la finalidad a la que consagro este trabajo» (el subrayado es suyo). Y lo consigue, porque realiza una exhaustiva labor de desmontaje de las excrecencias que, a lo largo de la literatura, han ido cubriendo a dos enfermedades clásicas, la tuberculosis y el cáncer (en una entrega posterior incluirá el sida), para confundir y finalmente culpabilizar a unos enfermos que no debían de tener bastante con sufrirlas. Pese a todo, Susan Sontag no puede olvidarse de la otra vertiente, la que hace de la enfermedad una metáfora, aspecto que ya abordaron Lakoff y Johnson con conclusiones parecidas sin olvidar que examinan cómo se ha entendido la enfermedad como una guerra. Así, hacia el final del libro, recoge lo que supone considerar la sociedad como cuerpo y hacerla, por consiguiente, susceptible de padecer distintas patologías.

Unas patologías que suelen crear desorden y, a la postre y de no ser atajadas, muerte: «Comparar un hecho o una determinada situación política con una enfermedad equivale hoy día a achacar una culpa, a prescribir una pena». Claro que, si se utiliza el cáncer es para anunciar lo peor, es decir, la exigencia de procedimientos drásticos: «Decir de un fenómeno que es como un cáncer es incitar a la violencia. La utilización del cáncer en el lenguaje político promueve el fatalismo y justifica medidas duras». Medidas que, curiosamente, tienen poco que ver con la radio o la quimioterapia e incluso con actos quirúrgicos puntuales sino más bien con la amputación de miembros y extirpaciones masivas de órganos. En conclusión, a Susan Sontag no le parece pertinente agravar con metáforas la percepción que tienen de su enfermedad quienes la padecen —¿en qué ayudaba a los enfermos que la tuberculosis fuera considerada una enfermedad de artistas?—, pero tampoco utilizar la enfermedad como metáfora para connotar determinadas situaciones políticas, porque autoriza tratamientos violentos que parecen puramente médicos, es decir necesarios y moralmente inocuos. Susan Sontag cerrará el círculo señalando que las metáforas de la enfermedad tampoco hacen ningún flaco favor a quienes padecen enfermedades de verdad. En efecto, considerar una situación social muy degradada como un cáncer no puede sino añadir horror a quienes lo sufren, porque se les está recalcando que se trata de lo más destructivo y despreciable. La prueba es que resulta socialmente inadmisible.

Sólo que no parece que el llamamiento de Susan Sontag haya tenido mucho éxito. Ni siquiera retrospectivamente. Boccaccio se sirvió de una epidemia —Chaucer prefiere una peregrinación y Margarita de Navarra, una tempestad— para reunir a un grupo de seres humanos ávidos de contar y de escuchar historias. La enfermedad creaba el mundo aparte, un hortus deliciarum donde poder vivir algo, la literatura, que se ofrecía como un antídoto a la muerte. ¿O en aquellos tiempos —s. XIV-XVI— no eran mortales las epidemias? Italo Svevo en La conciencia de Zeno (1923) utiliza la cura del tabaquismo como metáfora de la cura de una enfermedad más difícil, la de la propia vida. Camus se sirvió de La peste (1947) seguramente para contar los tiempos malos del totalitarismo y el nacimiento de una nueva era que surge de las voluntades puestas a prueba durante la enfermedad. Pero también están los que se limitan a contar la enfermedad sin revestirla de ningún alcance metafórico. Es el caso de Daniel Defoe y su inaugural —y periodístico— Diario del año de la peste (1722), que cuenta la forma en que la epidemia devastó Londres. ¡Cómo no mencionar la agudeza de Tolstoi a la hora de observar a un moribundo en La muerte de Iván Ilich (1886)! Mucha, demasiada, literatura hay de enfermedades, enfermos,

convalecientes y médicos, ya sea desde el punto de vista literal o del metafórico. Desde luego, no poca de ella está destinada a exaltar el espíritu de entrega y de sacrificio, no de quienes la padecen, sino de quienes la atienden. Buena muestra de ello son El árbol de la ciencia (1911), novela en la que Baroja cuenta las peripecias de un comprometido Andrés Hurtado, Hospital general del Este —Frank G. Slaughter, 1958— o Cuerpos y almas —el best seller de Maxence van der Meersch publicado en 1943 y ya olvidado—, pero también Príncipes de Maine, reyes de Nueva Inglaterra (1985) de John Irving —ambientada en un orfanato donde se practican abortos en la América de los años 20— o el Viaje al fin de la noche de Celine (1932), novela en la que el corrosivo protagonista Ferdinand Bardamu ejerce una buena medicina pese al asco que le producen sus pacientes. Aunque también hay ficciones sobre una medicina no ortodoxa y puramente venal, como la que practica Sganarelle, el impostor de El Médico a palos (1666) creado por Molière. O la propia de muchos cirujanos plásticos —y de no pocos psicoanalistas— que atraviesan fugazmente distintas narraciones (y no pocos casos reales que llenan los telediarios de auténticas carnicerías y desfiguraciones). Amén del curanderismo que busca lucrarse gracias al efecto placebo con remedios que van desde los preparados inocuos —en el mejor de los casos— a los francamente peligrosos, pasando por paparruchas como las intervenciones quirúrgicas sin que se rasguñe siquiera la epidermis del paciente. Estas situaciones se dan en los productos concebidos para la televisión bajo la forma de series —y a veces culebrones—, cuyo objetivo es llevar a la pantalla precisamente eso, todo lo que pueda ocurrir en el ejercicio de la Medicina. Y si es morboso o sentimentaloide, mejor. Hay clásicos como Urgencias o Anatomía de Grey —que ya casi lo es— y una lista interminable de productos más o menos correctos entre los que habría que incluir alguna producción española —básicamente replicante— como Hospital central o Médico de familia. No conviene tampoco olvidar las series forenses —C.S.I., Bones— ni los reality shows centrados en la resurrección a través de la cirugía plástica tipo Extreme Makeover o The Swan, de dudosa oportunidad deontológica. La ficción médica constituye, pues, un género por sí misma en el que tampoco falta la sátira. Principalmente después de la mítica y ácida MASH, que Robert Altman llevó al cine en 1970. Hay otras simplemente divertidas como Doctor en Alaska (1989) o mordaces como Scrubs (2003) y House (2004). Esta última pone en escena a un doctor cuya misantropía se refleja en la crueldad de trato a unos pacientes con los que, en cierto modo, se congracia al devolverles a la vida mostrando de paso el buen corazoncito que tiene. Por lo demás, el producto House da vida a unos increíbles médicos especializados en todo y a una muy reveladora forma de concebir la Medicina hecha de tratamientos inmisericordes y totalizadores: se

receta de manera a cubrir todo el espectro susceptible de producir los síntomas que presenta el enfermo, sin que siquiera importe realizarlos a ciegas. Porque en eso consisten las tramas, en presentar casos poco frecuentes —o con sintomatologías nada ortodoxas— para que el mago House diagnostique por descarte tras haber saturado al enfermo de fármacos y pruebas de todo tipo, algunas muy invasivas. Lo que no parece una práctica muy recomendable. Pues bien, por volver a la literatura, y en lo más de reconfortante que tiene, el humor, habría que señalar La casa de Dios (1978), novela en la que el psiquiatra estadounidense Stephen J. Bergman describe bajo el seudónimo Samuel Shem las aventuras del interno Ray Basch durante su año de internado en el mejor hospital de la ciudad, que algunos identifican con el Mount Sinai. A lo largo del libro —un relato de aprendizaje como La montaña mágica pero desde el punto de vista del médico y en otro monte, el Sinaí— van apareciendo las miserias —pero también alguna virtud— del mundo hospitalario: encarnizamiento médico, desprotección de los pacientes (pero también de los médicos), la visión de la enfermedad y de la muerte, la desesperación... Los estudiantes de medicina norteamericano consideran el libro de Shem su Biblia particular. Por cierto una de las reglas de la Casa de Dios dice: «Dar los mejores cuidados médicos consiste en hacer lo menos posible», lo que concuerda con la visión estadística de Allen Paulos acerca de que, el no hacer nada, muchas veces no empeora el estado del paciente, tal y como observa en Un matemático lee el periódico (1996).

Uno de los casos más sonados de errores médicos es el que comete fray Lorenzo en Romeo y Julieta (1597). Evidentemente, el tipo de Medicina que dibuja Shakespeare en la tragedia es absolutamente contemporáneo de aquel que traía de cabeza a Montaigne. Fray Lorenzo parece más un mago que un médico, pero es experto en drogas que tienen que ver con la salud humana. Y también con el alma, debido a su condición de sacerdote, no en balde sabe recomendar a Romeo un infalible remedio contra la desesperación: «La filosofía, dulce bálsamo de la adversidad». Ya por eso, Romeo y Julieta hubieran debido desconfiar del maldito fraile. Curiosamente, fray Lorenzo pone de manifiesto en su primera aparición en escena el carácter antinómico de los remedios, circunstancia que desesperaba a Montaigne: «Dentro del tierno cáliz de esta débil flor residen el veneno y el poder medicinal (...). De igual modo acampan siempre en el hombre y en las plantas dos potencias enemigas: la benignidad y la malignidad». Por cierto, que Montaigne también hubiera suscrito la observación sobre la dualidad que habita en el corazón humano. No obstante saber eso, cómo son los remedios y cómo son los humanos, fray Lorenzo diseña una estrategia para salvar a Romeo y

Julieta que sólo puede acabar mal. Lo intuye enseguida el espectador porque, en vez de ir por derecho, fray Lorenzo adopta la vía del engaño y el disimulo, justo los valores contrarios a los que defienden unos protagonistas que quieren salir a la luz para romper con una situación de malquerencia enquistada entre sus familias. Pues bien, eso es lo que el fraile hubiera debido entender. Claro que, hacerlo, le habría obligado a enfrentarse con los dos clanes más poderosos de Verona. A cambio, organiza una puesta en escena —es decir, algo teatral, puro fingimiento— con tantos cabos sueltos que terminará por producirse el equívoco más irremediable. Acostumbrado antes al ser que al parecer, Romeo no puede entender que la Julieta que ve muerta no esté muerta, ¿cómo va a saber que duerme una muerte fingida? En consecuencia, una vez perdido el objeto de su vida no le queda sino matarse. Que es lo que también hará Julieta cuando despierte y compruebe que Romeo no finge muerte alguna sino que está muerto de verdad. Fray Lorenzo, que asiste atónito al despertar de Julieta la abandona a su suerte después de mostrarle a Romeo muerto. Al descabalado fraile no le quedará otra que autoinculparse ante el príncipe de la ciudad y los cabezas de ambas familias. Seguramente espera alguna censura si no es algo peor, pero el príncipe, de manera un tanto simplista, absolverá absurdamente al causante de la desgracia —«Siempre te tuvimos por un santo varón»— para recriminar, acto seguido y con trasnochada si no tardía moralina, la actitud de los Montesco y Capuleto —«¡Mirad que castigo ha caído sobre vuestros odios!»—, quienes acabarán finalmente por unir sus manos sellando la paz. Aunque sea bajo el luto.

A cambio, uno de los efectos secundarios más desternillantes, por no decir más sonados, del corpus literario universal, es el que se produce en la Sudáfrica del apartheid bajo la pluma de Tom Sharpe en la novela Exhibición impúdica (1973). El teniente Verkramp, ayudado por la imponente doctora von Blimestein, diseña un experimento destinado a preservar la castidad de su policía política de choque. Sobre todo porque los alegres muchachotes manifiestan una sexualidad desviada. En efecto, en lugar de relacionarse con muchachas blancas, que es lo acorde con la política de segregación que se encargan de mantener a garrotazos, tienen la mala costumbre de ir a los guetos negros a practicar sexo con las muchachas de la raza prohibida. Con el fin de remediar una conducta que atenta contra las bases del propio Estado, Verkramp y Blinstein someten a los encargados de mantener el orden público a unas sesiones de terapia consistentes en recibir descargas eléctricas en el pene cuando aparecen proyectadas en una pantalla exuberantes muchachas negras provocativamente desnudas. El resultado es completamente diferente al previsto, ya que los policías cambian su interés sexual hacia las mujeres por un inusitado interés sexual por los hombres, lo que

desespera aún más al arquitecto de la estrategia. Y es este cambio radical unido a una política antiterrorista que busca destruir una banda contumaz pero en la que todos sus miembros son policías infiltrados —guiño a El hombre que fue jueves —, acaba prácticamente con la salud mental del teniente Verkramp. Aún le dará un empujoncito la doctora Blinstein que se aprovecha de la situación para casarse con él: «Aquí yo puedo hacer lo que quiera. Usted es mi paciente, yo soy su médico y si causa usted problemas, puedo ponerle una camisa de fuerza sin que usted pueda hacer nada al respecto. Así que dispóngase a contarme sus problemas y recuerde que conmigo sus secretos están a salvo. Como su asesora médica, nadie puede obligarme a explicar lo que haya ocurrido entre nosotros; a menos, claro está, que me citen al estrado de los testigos. En tal caso, evidentemente, me hallaría bajo juramento. ¿Dijo usted que no se puede obligar a una mujer a declarar contra su esposo, verdad?». Posiblemente el hecho de haberse visto confrontado a los interrogatorios policiales y a unos métodos que no podían ser muy finos en la Sudáfrica segregacionista, donde Tom Sharpe residió de 1958 a 1961 —cuando le deportaron después de haberle detenido y encarcelado por haber escrito una obra de teatro contra el régimen—, le llevan a burlarse no sólo de la policía sino también de sus habilidades a la hora de interrogar. Es célebre asimismo la desopilante escena en que Wilt, protagonista de la novela del mismo nombre escrita en 1976, supera el interrogatorio de tercer grado al que le somete el inspector Flint, porque el pobre policía —que sale desquiciado de la experiencia— ignora lo que pueden ser dar clases a los carniceros —Carne Uno— matriculados en una escuela de formación profesional, así como quince años de convivencia con Eva Wilt, de ahí que no tenga nada de extraño que clame fuera de sí contra Wilt: «¡Voy a matarle, mataré a ese cabrón, por Dios santo que lo haré», pero se desquicia demasiado prematuramente porque aún habrá de someterse (también sin resultados) a muchas sesiones con aquel correoso sospechoso. Sí, a Sharpe le gustan esos interrogatorios que destrozan los nervios de los interrogadores. Hay incluso otra novela en la que Sharpe menciona cierta clase de tortura que se ve severamente agravada por un traductor que le hace decir al texto (de ahí que más valga no dar más pistas): «Le metieron un supositorio vaginal por cada una de sus extremidades», y a fe que los torturadores habrían tenido que emplearse a fondo, siendo los supositorios sustancias blandas y, las extremidades, duras e inhollables. Como todo el mundo sabe.

Porque también hay esa clase de dolor infligido a los semejantes por interés utilitarista, ya sea el de sonsacarles una supuesta verdad o el de extraer placer del daño infligido. A partir de las cruentas experiencias del marqués de Sade, se han

consagrado unas prácticas sexuales más o menos ritualizadas en las que puede haber disfrute en ambos cabos de la acción, siempre y cuando el contacto sea de mutuo acuerdo y, el dolor que se causa, controlado. Es algo tan banal que aparece en las páginas de contactos del periódico. A partir de ahí se llega a lo patológico, que también suele salir en la prensa aunque en otras páginas, las de sucesos. Pero entonces sólo disfruta una parte, la que tortura y asesina. Aunque también puede haber quien torture y asesine, además en masa, sin obtener gratificación sexual ninguna, por mera conciencia del deber y, tal vez, por curiosidad científica, como ocurrió en los campos de exterminio con los oficiales al mando, en el primer caso, y, en el segundo, con una serie de doctores de la muerte. Que la infamia da para una historia universal ya lo supo Borges aunque no incluyera en sus reflexiones lo que ocurrió en la Argentina bajo la presidencia de Rafael Videla, por ejemplo. Más recientemente se ha sabido que muchos países admiten, aunque bajo cuerda, la tortura. Es el caso seguramente de Israel —que no la acepta aunque reconozca el uso de la fuerza física moderada en los interrogatorios— pero también de los Estados Unidos en Irak, como se supo a través de las fotos realizadas por los propios torturadores en la prisión de Abu Ghraib en Bagdad, lo que motivó la correspondiente investigación y mereció la repulsa de electos y electores. Recientemente Wikileaks ha puesto en conocimiento de la opinión pública la existencia de un manual —y hasta de una presentación en power point— para el uso de la tortura, vigente en las fuerzas armadas británicas destacadas en Irak. No es menos cierto que, en el otro extremo, el terrorismo tortura y mata cuando y como le place, sin ahorrarse refinamientos. Pero nada de esto hace mejor a lo otro. Y aquí es donde cierto caballero antiguo llamado Michel de Montaigne se muestra de una lucidez extraordinaria: «La de las torturas es una peligrosa invención y parece tener más de prueba de resistencia que de prueba de verdad» porque «aquel que puede soportarlas, oculta la verdad, y también quien no las puede soportar», de ahí que considere la tortura como un procedimiento, en primera instancia, inútil según reflexiona en el capítulo «La conciencia», observación que redondea preguntándose: «¿Por qué el dolor ha de hacerme confesar lo que es, en vez de forzarme a decir lo que no es?». A la inutilidad, que hace absurda la tortura, hay que añadirle además, porque es lo más grave, el dolor y sufrimiento que causa, lo que la vuelve repudiable sin paliativos: «La tortura es algo que la humanidad ha inventado muy inhumanamente y con suma inutilidad». Montaigne aún le da una vuelta de tuerca: «La tortura es un medio lleno de incertidumbre y peligro. ¿Qué no diría uno, qué no haría para escapar a dolores tan graves? Por eso si el juez tortura a alguien para no hacerle morir siendo inocente, le hace morir inocente y torturado. Miles y miles han cargado su cabeza con falsas

confesiones». Por todo ello, Montaigne no sólo la recusa, acaba su reflexión interpelando al torturador en nombre del torturado: «¿Es él acaso el responsable de tu ignorancia? ¿No eres injusto si, para no matarlo sin motivo, le haces algo peor que matarlo?».

Uno es multitud

Resulta que Montaigne habría abierto la caja de Pandora (en colaboración con Erasmo, Mirandola, Ficino, Maquiavelo et altrii) por haber contribuido a la Modernidad. Es decir, a una manera de entender la vida que comenzaba poniendo al sujeto —un individuo plenamente autónomo— en el centro del mundo. El intento no estuvo mal, pero las derivas y corolarios fueron, más que desalentadores, opresivos. Es lo que sostiene Zygmunt Bauman en Ética Posmoderna (1993). Las gentes entre las que se encontraba Montaigne —al que Bauman cita sólo de pasada en un libro dedicado a reflexionar precisamente sobre la autonomía personal, el hallazgo del estudioso francés—, es decir, los sabios, sí podían vanagloriarse de buscar e incluso de conseguir la emancipación como sujetos. A cambio, Montaigne y los suyos insistían en que las gentes —el común, la chusma— necesitaban la tutela de la Ley y de la religión mientras durase su largo camino de la emancipación. Ése habría sido el mito de la Modernidad, el de unas Danaides que nunca consiguen llenar el cántaro de la mayoría de edad, pero que no cejan en su empeño. En efecto, la Modernidad aseguraba la emancipación de los sujetos minorizados como una meta universal alcanzable, aunque lejana en el tiempo. Sólo que el tiempo ha demostrado que, en realidad, se trataba y se trata de una meta inalcanzable. Bauman lo ha resumido muy bien: «El código ético a prueba de tontos —con fundamentos universales e inamovibles— nunca se encontrará y, después de habernos quemado los dedos con demasiada frecuencia, ahora sabemos lo que no sabíamos entonces, cuando nos embarcamos en este viaje de exploración: que una moral no aporética, no ambivalente, una ética universal y con fundamentos objetivos es una imposibilidad práctica, quizás incluso un oxímoron, una contradicción». A juicio de Bauman, la búsqueda de semejante mirlo blanco ya iba lastrada desde el comienzo. Resulta contradictorio que quien, sintiéndose autónomo, predicara la autonomía para todo el mundo asegurase, al mismo tiempo, que ese camino hacia la emancipación sólo podía lograrse restringiendo la autonomía de… todo el mundo: «Aun cuando la justificación de ser moral sea burdamente individualista y autónoma, la realidad de la conducta moral sólo puede garantizarse por la fuerza heterónoma de la ley». Aunque no hay que ser Bauman para rendirse a la evidencia de que el cuento de la plenitud moral, arropado por la idea de un progreso continuo en todos los ámbitos —la ciencia,

la economía y la educación, pero también la moral— se derrumbó cuando más cerca de conseguirse parecía estar. Las Luces habían llevado al ser humano al punto más alto de su desarrollo en un s. XX que tocaba la meta de la emancipación con las uñas de los dedos en las dos grandes utopías de comienzos del siglo. Muy pronto se descubrió que no había tal, sino opresión recrudecida. El hombre no estaba siendo más bueno por adecuar su marcha a la de la Historia —o la de la Raza— dejando por el camino las falacias religiosas mientras se acogía a una luz de la razón que brillaba cada vez con más fuerza. Tanta que acabaría por dejar de lado hasta el último resquicio de irracionalidad o, lo que es lo mismo, hasta despojarse del lastre animal que le hacía propender a lo malo. De hecho, ni siquiera fue más autónomo, la Ley —en su forma más burda y arbitraria— le constriñó hasta devolverle a la condición de vasallo de la era Premoderna. Una triste lección que resultó muy costosa al medirse en millones el número de los que se quedaron por el camino o, mejor dicho, de los que fueron arrojados por la borda para que la nave pudiera mantenerse a flote.

En el capítulo «Los caníbales» Montaigne asegura: «Cada cual llama barbarie a lo que no está acostumbrado». Así, sin paliativos. Y por si cupiera alguna duda insiste en que nuestra perspectiva es más que nada etnocéntrica, pero fundamentalmente errónea ya que creemos poseer la mejor civilización frente a los considerados salvajes, cuando éstos, los verdaderos salvajes, se encuentran únicamente en nuestras sociedades siendo los que denominamos tan equivocadamente bárbaros los depositarios de las virtudes naturales. Montaigne acude a la metáfora de los frutos salvajes —silvestres tendríamos que decir en nuestra lengua— para oponerlos a los domesticados: «En ellos están vivas y vigentes las verdaderas y más útiles y naturales virtudes y propiedades, que hemos bastardeado en éstos, acomodándolos al placer de nuestro gusto corrompido». Sí, puede que Montaigne haya contribuido a crear el mito del buen salvaje pero lo fundamental es que se despojara de las anteojeras ombliguistas para admitir que la vida buena puede darse en civilizaciones que en nuestra arrogancia creemos inferiores, cuando no decididamente a-humanas. En «Los carruajes» dará una vuelta de tuerca a su ferviente pluralismo entonando un crudo alegato en favor de los nativos y contra de los conquistadores españoles. Para ello pone en boca de los indios juiciosos razonamientos que demuelen la pretendida civilización superior —asentada en una supuesta religión verdadera —, de unos individuos que habían llegado para matarles —a veces de maneras muy crueles— y despojarles de unas riquezas que ellos no consideraban tales. Un par de siglos más tarde Diderot retomará las mismas quejas en El suplemento al viaje de Bougainville (1772) —«Llorad infelices tahitianos, pero por el hecho

de que hayan llegado y no por la partida de esos hombres ambiciosos y malos, que un día conoceréis mejor»—, libro en el que matiza las observaciones del propio Bougainville acerca del buen salvaje, para criticar seguramente las de Rousseau. ¿Sería bueno el hombre por naturaleza como pretendían Locke y Rousseau tras las huellas del propio Montaigne o malo, como aseguraba Hobbes? Desde luego, la pregunta llegará —como mínimo— hasta el s. XXI. Así, Zygmunt Bauman se hace eco de ella cuando revisa la Modernidad. Sólo que planteará el problema de otro modo. El sujeto no sería ni bueno ni malo ab initio, sino que llevaría dentro de sí el impulso moral hacia el Otro. Bauman considera muy positivos y pertinentes pluralismos como el de Montaigne, sobre todo porque la Modernidad no tardará en abolirlos en su lucha contra la ambivalencia moral como dice en Ética posmoderna: «Durante la época moderna, los esfuerzos de los filósofos morales se abocaron a reducir el pluralismo y perseguir la ambivalencia moral». Sin embargo, en la Modernidad languideciente o la Posmodernidad —¿triunfante?— se produce el movimiento contrario. Bauman observa que la búsqueda de una autoridad moral inamovible e incuestionable en la que anclar la responsabilidad conduce a los humanos del s. XXI a una decepción constante, porque hay muchas autoridades en pugna y ninguna prevalece sobre las demás: «No confiamos en ninguna autoridad, por lo menos no plenamente ni por mucho tiempo, y nos resulta inevitable sentir desconfianza de cualquiera que proclama infalibilidad. Y éste es el aspecto práctico más agudo y sobresaliente de lo que con justicia se describe como la crisis moral posmoderna».

Para salir de esa crisis, Bauman establece una distinción radical entre moral —moralidad— y ética. La moralidad sería propia del individuo en tanto que individuo y consistiría en la sustancia que informa las acciones propias. En cambio la ética consistiría en el conjunto de reglas impuestas al individuo —a todos los individuos que forman un grupo social dado— desde fuera. Para Bauman no hay una distinción sustancial entre Ética y Ley. Ahora bien, obrar de acuerdo con la Ley y con la Ética no garantiza en absoluto que las acciones sean morales. Lo moral pertenece al estricto ámbito del Yo y surge de la relación con el Otro, en la medida en que el Otro está ahí y, sólo por estarlo, nos requiere moralmente. Para Bauman, que fundamenta su punto de vista en Levinas, la moral es anterior al ser: «La moralidad se da antes de la ontología». En el principio no está el verbo, sino la responsabilidad, luego, viene el ser: «El «antes» de la moralidad se instituye no por la ausencia de la ontología sino por su remoción y destronamiento. La moralidad es la trascendencia del ser; la moralidad es, con mayor precisión, la oportunidad de esa trascendencia». El

circuito que se establece entre Yo y el Otro genera, cierra y agota la moralidad. No hay nada fuera del circuito —es decir, de esa presencia del Otro ante el Yo— susceptible de generar lo moral. Para Bauman el Otro no tira del Yo más que como presencia, no como requerimiento o, en todo caso, como requerimiento de grado cero, es decir fuera de parámetros como el interés: «No es una remuneración ni una compensación por nada, ya que nada ha sucedido aún y el «partido moral» entre yo y el Otro se inicia en este momento. La moralidad es el comienzo absoluto». Para sostener su punto de vista Bauman ha de recurrir a una serie de aproximaciones de orden metafísico si no metafórico: «El «antes» de la condición moral es un antes no ontológico, una condición con la que no interfiere la ontología; o una condición en la que se rechaza e ignora dicha interferencia, de manera que es como si no existiera, Y la autoridad de la ontología, también la autoridad sobre el «antes» y el «después», sobre el «juntos» y el «solos» no se reconoce y pierde fuerza». [El énfasis es de Bauman]. De modo que el antes no es antes y el ser que no es —todavía— ser, se trasciende en la moralidad. Porque Bauman necesita separar el Yo moral del Yo ontológico, ya que el nacimiento ontológico implica el nacimiento de la razón. El ser ontológico piensa y pensar introduce en la acción supuestamente moral elementos como el cálculo, el interés o la reciprocidad, que requieren la aplicación de códigos reguladores, con lo que el Yo dejaría de flotar en el ámbito de la moral para caer en el de las normas. Pero hay un problema. Por más que el Yo actúe moralmente lo hace, sin embargo, bajo la constante sospecha de no saber si lo habrá hecho. Inmerso en el circuito moral con el Otro no puede recurrir a criterios de moralidad, porque serían externos y fuera del circuito no hay moral sino Ética y Ley: «En tanto que persona moral, me encuentro solo, aun cuando como persona social siempre esté con los otros; tal como estoy libre aunque atado en la densa red de prescripciones y prohibiciones». Por tanto, el Yo, a fin de cubrirse las espaldas morales, tendrá que plantearse, por si acaso y en la ausencia de criterios racionales, una moralidad de máximos: «La moralidad, para ser eficaz en la vida mundana y no heroica, debe vivirse conforme a las dimensiones heroicas de los santos o, mejor dicho, tener por único horizonte la santidad de los santos». Pero, ¿no significa esto recurrir a una escala, es decir, a establecer un análisis racional de la moralidad posible? De pronto, el Yo silencioso con el Otro —no necesitaba hablar con él para ser moral — y silencioso consigo mismo —porque el acto moral es de orden afectivo y previo al habla— se encuentra dialogando consigo mismo para establecer estándares de moralidad. No parece sino que la razón que Bauman había echado por la ventana se le cuele por el desagüe.

Que el ser nazca moral es algo que ocurre, pues, fuera del tiempo, pero es el ser moral el que construirá la sociedad: «No somos morales gracias a la sociedad (sólo somos éticos o cumplidores de la ley gracias a ella); vivimos en sociedad, somos la sociedad, gracias a ser morales». Así pues, el ser moral habrá viajado de su ataraxia al mundo. Y se habrá vuelto ontológico por el camino, es decir, usuario de la razón. A partir de ahí, el ser tendría dos caras, una moral y otra ética. Y serán muy difíciles de separar, pese a que Bauman insista constantemente en la independencia que existe entre el Yo moral y el Yo ético: «Yo soy responsable de prestar atención a la condición del Otro (…). Es el Otro quien me ordena, pero soy yo quien debe dar voz a esa orden». Dar voz es lo mismo que volverse intérprete del otro y, para ello, debe intervenir inequívocamente la razón, que es la que capta y calibra la situación del otro a fin de convertirla en mensaje, en voz. Con lo que Bauman parece estar afirmando que no habría actos morales, sino que la interpelación moral se vuelve inmediatamente acto ético, por el mero hecho de pasar a la acción… ¡moral! Desde Graham Greene, aunque gracias a Orson Welles que lo personificó, sabemos que había un tercer hombre. Zygmunt Bauman también lo sabe. Después de haber establecido el grupo moral entre Yo y el Otro, necesita predicar la existencia de un tercero. El Tercero. De pronto, el Yo y el Otro no agotan el espacio. Hace falta un Tercero que será el que cargue sobre sus espaldas el mundo social. ¿Por qué? Suele considerarse al Tercero como aquel que no participa en la acción. Es el testigo. En un hermoso texto, Peter Weiss identifica al testigo en la persona del hijo mayor de Laocoonte cuando analiza el célebre grupo escultórico de Miguel Ángel. El padre y el hijo menor se hallan completamente atrapados en la lucha contra la serpiente, en cambio el mayor tiene la sangre fría, o cierta presencia de ánimo, como para observar lo que está ocurriendo: «Es capaz de mirar el hecho. Su expresión muestra asco y miedo. Con su actitud orientada hacia afuera manifiesta su intención de escapar a lo que le oprime (…). Laocoonte y el hijo menor ya no cuentan con ningún espectador. No son ya más que el monumento de su propio desastre. Ya ningún sonido da noticia de ellos. Pero el hijo mayor forma parte todavía de un mundo animado, se desgaja de lo estatuario para hacer saber lo que ocurre a alguien que tal vez le ayudará» (Informes, 1968).

Pues bien, Bauman acude al Tercero para concederle el territorio social. Si el Yo y el Otro se hallan enredados en interacciones morales, no deberían estarlo en relaciones éticas, es decir, sociales. Y ello pese a que, tanto el Yo como el Otro, son susceptibles de habitar en ambas esferas, ¿o no ha necesitado Bauman predicar un ser anterior al ontológico para poder implicarlo en lo moral antes de

que la ontología le vuelva ético? De ahí que no se entienda la necesidad del Tercero, ni mucho menos su génesis. ¿De dónde procede? ¿Se trata de un mero cambio de perspectiva, algo parecido a sostener que quien mira moralmente sería el Yo —o el Otro—, y quien mira éticamente sería el Tercero? Así podría interpretarse, desde luego, la aproximación que hace: «El Tercero es también el Otro, pero no el Otro que encontramos en la «escena original» donde la obra moral, sin saber que era una obra, estaba escenificada y dirigida por mi responsabilidad. La otredad del Tercero corresponde a un orden totalmente diferente. Los dos «otros» residen en mundos diferentes —dos planetas, cada uno con su propia órbita, que no se cruza con la órbita del «otro» otro—y ninguno sobreviviría al intercambio de órbitas. Los dos «otros» no conversan entre sí; si uno habla, el otro no escucha; si el otro escucha, no comprenderá lo que oye». Pero, entonces, ¿por qué tanto cuidado en predicar un Yo anterior a la ontología para introducir luego, de matute, un Tercero que no se sabe si procede del Otro? Para atacar a la Modernidad, Bauman necesita identificarla como territorio de la ética —y de la Ley—, es decir, del Tercero, porque sólo entonces puede darse la paradoja de que haya sujetos autónomos que impongan las reglas a otros sujetos menores de edad a fin de que puedan avanzar hacia la emancipación completa. Ya que si hubiera estado mezclada en eso la moral, el mundo habría sido el territorio del cinismo, es decir de la ausencia de moral. Y, lo que es peor, hubiera sido imposible construirla. En efecto, ¿sobre qué bases podría haberse erigido cuando todo alrededor —y desde las mejores intenciones — no representaba más que una continua quiebra de los valores? Por eso Bauman necesita separar radicalmente moral y ética. De este modo lo único que habría entrado en crisis habría sido esta última, mientras la moral salvaba los muebles. En contrapartida, Bauman se encuentra con efectos no deseados en su necesidad de acorazar al sujeto. Y eso en cada una de sus vertientes —la moral y la ética— y precisamente a la hora de mantenerlas estancas e impermeables entre sí. Porque, o bien, la estanqueidad no es completa y se producen filtraciones que arruinan su teoría —tanto la moral de máximos como la respuesta al requerimiento del Otro exigen la intervención de una racionalidad que, como mínimo, evalúe— o, si es completa, el sujeto se priva de la posibilidad de diálogo entre el Yo moral y el Yo ético, y de cualquiera de esos Yoes con cualquiera de los Otros. Por lo que el silencio resulta aterrador. Calla el Otro. Y también calla el Yo. Ni siquiera hay proximidad entre ambos, sino distancia. O aporía, como admite Bauman. Estar a la escucha muda del Otro puede suscitar indiferencia —por no inmiscuirse en absoluto— o intromisión, por hacerlo excesivamente. Pero no hay voz, sólo el viento en los cañaverales.

Montaigne se tomaba, desde luego, el ser menos en serio que Bauman: «¿Por qué adoptamos el título de ser por un instante que no es más que un relámpago en el curso infinito de una noche eterna, y una brevísima interrupción de nuestra condición perpetua y natural?». Sí, en efecto, Shakespeare tuvo que haber leído a Montaigne para poner en boca de Macbeth: «La vida no es más que una sombra en marcha; un mal actor que se pavonea y se agita una hora en el escenario y después no vuelve a saberse de él: es un cuento contado por un idiota, lleno de ruido y de furia, que no significa nada». Montaigne —aplaudido o secundado por Shakespeare— se toma el ser menos en serio que Bauman, o de otra forma, como lo corrobora el hecho de que en el capítulo «La ejercitación» diga: «No escribo mis acciones, me escribo yo, mi esencia». Yo y ser son para él la misma cosa, mientras que Bauman reclama un antes del ser, como puro espacio de la moralidad. De igual manera, el Yo de Montaigne no recibe la moralidad del Otro, en una suerte de epifanía, sino que ha de construirla —tal vez bajo la forma de lo que Bauman llama ética— en un constante diálogo consigo mismo. Para Montaigne delante no está la cara del otro, sino que ve principalmente su rostro reflejado en el espejo. Por otra parte, el Yo de Montaigne es tremendamente ruidoso y pasa por el cedazo incluso las reglas impuestas por la sociedad: «Hace varios años que soy yo el único objetivo de mis pensamientos, que no analizo y estudio más que mi propia persona; y si estudio otra cosa, es para aplicarla de inmediato a mí o, mejor dicho, en mí», dice en el mismo capítulo. En su vivir, pero también en sus escritos, mostraría su ser entero: «Yo soy el primero en mostrarse como ser universal, como Michel de Montaigne, no como gramático o poeta o jurisconsulto», remacha en «El arrepentirse». Puede que Montaigne deba ser considerado un individuo cercano al superhombre, tal y como caracteriza Bauman, con simpatía, a los sabios de la Modernidad: «Los que eligen, los que se imponen las reglas, los que se hacen a sí mismos (…) esto es entidades autocontenidas y autoimpulsadas». Sólo que a Bauman le interesan el resto de sujetos, los que —según el propio Montaigne— deben ser sometidos a reglas, situación que —por desigual, abusiva y paradójica— le lleva a poner en entredicho la Modernidad. Ahora bien, Bauman tampoco comparte el I+D propio de algunos autores de la Posmodernidad, en particular de Lipovetsky, del que toma esta cita: «En nuestros tiempos, se ha deslegitimado la idea de autosacrificio; la gente ya no se siente perseguida ni está dispuesta a hacer esfuerzos por alcanzar ideales morales ni defender valores morales (…). Vivimos en la era del individualismo más puro y de la búsqueda de la buena vida, limitada solamente por la exigencia de tolerancia» una tolerancia que a fuerza de ir acompañada de «un individualismo autocelebratorio y sin escrúpulos» sólo puede ser considerada indiferencia. A juicio de Bauman quienes así se expresan

cometen el error de tomar el tema de la investigación como un recurso de la propia investigación: «Describir conductas prevalecientes no significa hacer un juicio moral; los dos procedimientos son tan diferentes en los tiempos posmodernos como en la época anterior al posmodernismo». Frente a eso, Bauman se encomienda la tarea de ver cómo «se ha destituido la norma moral del arsenal de armas desplegadas por la sociedad en su lucha por la autorreproducción». Años después de haber escrito la Ética posmoderna, Bauman no se decidirá por la Posmodernidad pero tampoco por la Modernidad. Al menos tal y como se venían entendiendo, sino por una Modernidad líquida que esté lejos de la Modernidad rocosa o teleológica —con la idea de progreso y la consecución de un Yo autorrealizado como meta— y, en cambio, apueste por un Yo flexible y versátil, a tenor de algo tan cambiante como la vida. A ver si después de haber confinado a Montaigne al sólo campo del pluralismo, negándole —por omisión— autoridad en asuntos de autonomía del ser humano, va y resulta que Bauman está descubriendo aquel yo moldeable y diverso del viejo perigordino que asoma en la siguiente afirmación: «Por eso, en la incertidumbre y perplejidad que nos procura la impotencia para ver y elegir lo más conveniente, dadas las dificultades que entrañan los distintos accidentes y circunstancias de cada cosa, a mi juicio lo más seguro, si otra consideración no nos incita, es refugiarse en la opción en la que haya más honestidad y justicia y, puesto que se duda sobre el camino más corto, seguir siempre el recto» («Resultados distintos de la misma decisión»).

¿Sumando peras y manzanas?

Por más que Montaigne hable de sí mismo y anteponga siempre el Yo a cualquier Otro, no es un individualista. O sí. Pero menos. Hace del Yo —según los estudiosos utiliza moi 664 veces en todo el libro—, y de sí mismo, un terreno de exploración con las miras puestas en exportar sus descubrimientos. Se irá forjando de esta manera una naturaleza responsable no sólo para poder mirarse al espejo sino también, o principalmente, para vivir en sociedad. Montaigne se retirará a sus tierras para inventar el ensayo, pero después de haber vivido en compromiso con sus coetáneos como alcalde de Burdeos, por ejemplo. O soldado. Sabe que el deber proviene del exterior de sí —«No hay que dejar al juicio de cada uno el conocimiento de su deber», dice en «Apología de Ramón Sibiuda»—, pero también alcanza que apartarse al interior de uno para reflexionar no puede sino repercutir favorablemente en la vida en común. Lo que significa desdeñar inclinaciones hacia el poder, la ambición, el brillo personal o la pedantería. Y el egotismo, claro. Una cosa es inventarse la autonomía del Yo y otra muy distinta no mirarse más que el ombligo. Que es la clase de egoísmo que detecta Tom Judt en la sociedad actual. Y en la de hace cuatro días. En efecto, Judt constata que en el individualismo que hace presa en la sociedad occidental a partir del último cuarto del s. XX, coinciden tanto la llamada nueva izquierda como la vieja derecha. Los primeros llegan a él en aras de la expansión del Yo, tal y como asegura en Algo va mal: «Lo que unió a la generación de la década de los 60 no fue el interés de todos, sino las necesidades y los derechos de cada uno. El individualismo —la afirmación del derecho de cada persona a la máxima libertad individual y a expresar sin cortapisas sus deseos autónomos, así como a que éstos sean respetados e institucionalizados por la sociedad en su conjunto— se convirtió en la consigna de la izquierda del momento. «prohibido prohibir», «haz lo que quieras»: no son objetivos faltos de atractivo, pero se trata de fines esencialmente privados, no de bienes públicos». Al otro extremo del arco, la derecha exigía que desapareciera todo lo que oliera a colectivismo o intervención del Estado principalmente en el ámbito económico —sus fantasmas eran, y son, el Estado de bienestar y las empresas públicas—, a cambio exigían un Estado fuerte en lo político capaz de oponerse a las veleidades socialdemócratas, convencidos de su naturaleza dañina y utópica: «La idea de que el socialismo democrático es inalcanzable y tiene consecuencias perversas

ha cobrado un carácter casi teológico». El deseo de individualismo de la derecha no era sino el regreso al viejo liberalismo económico del «laissez faire, laissez passer». Mientras que, en la izquierda —la novísima, la gauche divine—, las preocupaciones por el desarrollo del individuo desembocaban, según Judt, en un solipsismo moral —«Si algo es bueno para mí, no me atañe a mí averiguar si también lo es para alguien más y mucho menos imponérselo»—, que resultaba compatible, sin embargo, con una apertura pluralista sólo viable desde un relativismo moral muy asumido, lo que llevaba a la progresía a defender valores que entraban incluso en contradicción con los que les poseían, pero eso sí, siempre y cuando tuvieran como objeto de aplicación sociedades lejanas. Así, no les importaba aplaudir la Revolución Cultural, a pesar de que constreñía grave —y en millares de ocasiones, mortalmente— las libertades individuales, pero, claro, aquello sucedía en China y no en un Occidente donde no hubieran tolerado la menor intromisión en su espacio de libertad. La conclusión de Judt es bastante dura: «En aquellos años, ser de izquierdas, ser radical, significaba estar centrado en uno mismo y en sus preocupaciones y ser curiosamente estrecho de miras en sus intereses». Correlativamente, la insistencia de la derecha en anteponer la liberta individual frente a la coerción del Estado —fundamentalmente en lo económico pero también en cuestiones como la enseñanza o la sanidad— ha desembocado en una miopía no similar, sino peor, debido a sus repercusiones: «La reducción de la sociedad a una tenue membrana de interacciones entre individuos privado se presenta hoy como la ambición de los liberales y de los partidarios del mercado libre. Pero nunca deberíamos olvidar que primero, y sobre todo, fue el sueño de los jacobinos, los bolcheviques y los nazis: si no hay nada que nos una como comunidad o como sociedad, entonces dependemos enteramente del Estado». La conclusión es clara, el individualismo, ya sea de izquierdas o de derechas, supone una dejación de lo público que sólo puede revertir en un paradójico fortalecimiento del Estado. Sencillamente porque no tiene enfrente ningún contrapoder que busque atarle corto.

En El cisne negro (2007) —un libro sobre lo inesperado y no un compendio de ornitología ni una película, tampoco un guiño a Lohengrin— Nassim Nicholas Taleb le dedica unas líneas admirativas a Montaigne, incidiendo precisamente en la revalorización que hace de su propio yo como yo expandido: «El tema de Montaigne era, oficialmente, él mismo, pero esto era en su mayor parte una forma de facilitar el debate; no era como esos ejecutivos de empresa que escriben biografías para dar jactanciosa muestra de sus méritos y logros. Le interesaba principalmente descubrir cosas sobre sí mismo, hacer que descubriéramos cosas sobre él mismo, y exponer cuestiones que se pudieran

generalizar a todo el género humano. Entre las inscripciones que figuraban en su estudio había una observación del poeta latino Terencio: «Homo sum, humani a me nihil alienum puto» («Hombre soy y nada de lo humano me es ajeno»)» [el énfasis es de Taleb]. Pues bien, el propósito de Tony Judt no parece muy distinto en ese testamento breve pero intenso que es Algo va mal. Nada de lo humano parece serle ajeno. Aunque sus reflexiones giren principalmente alrededor de un eje central que pasa por separar lo económico de lo político —«El capitalismo no es un sistema político; es una forma de vida económica»— a fin de reintroducir la moral en la política. Una moral completamente distinta a la que se halla en curso y que tiene como base el individualismo, un valor muy discutible por mucho que se halle ampliamente aceptado. Tanto por la derecha, que bajo los auspicios del liberalismo confunde economía y política para que las grandes corporaciones —es decir los sujetos económicos— tengan las manos libres frente a un Estado que quieren reducido al mínimo, como por la nueva izquierda cuya involución hacia el yo se traduce en el repudio de un Estado que considera perverso por entrometido. Judt sintetiza así la larga marcha de los partidarios de la nueva izquierda hacia las eternas praderas del yo: «La identidad comenzó a colonizar el discurso público: la identidad individual, la identidad sexual, la identidad cultural. A partir de ahí sólo mediaba un pequeño paso para la fragmentación de la política radical y su metamorfosis en multiculturalismo. Curiosamente, la nueva izquierda siguió siendo exquisitamente sensible a los atributos colectivos de las personas en países distantes, donde sí se las podía agrupar en categorías sociales anónimas como campesino, poscolonial, subordinado, etc., mientras que, en casa, el individuo predominaba sobre todo». Bien es verdad que tampoco tardaría mucho esa izquierda en agrupar los Yoes en minorías de índole comunitarista que ejercieron mucha presión hasta conseguir que la administración pública se entregase a orgías de discriminación positiva, tal y como ocurrió en Estados Unidos con los afroamericanos, las mujeres, los discapacitados o las lenguas con pocos usuarios, antes de que el modelo recalase en casi todas las sociedades avanzadas e hiciera furor. Judt no se opone frontalmente a cosas como ésas sino que preconiza la salida del cascarón egoísta hacia una participación política que involucre al sujeto en la cosa pública inmediata —en el tiempo y en el espacio, es decir, en la sociedad y la época de uno— y no, o no sólo, en asuntos lejanos, por muy justas que sean las causas. En una palabra, Judt pretende que el altruismo —algo sin duda valioso— no busque sólo refugio en las ONG, cuyo marcado carácter internacionalista resulta innegable, sino que mire también para casa. La propuesta de Judt no puede ser más sencilla. Pero, ¿por qué Estado apuesta? Sin duda, por el del bienestar, que languidece debido a los empujones liberales que recortan los recursos a su

disposición y buscan privatizar cuantos más servicios públicos puedan ¿Y en nombre de qué valores? Judt preconiza, en primer término, el de la igualdad, tanto porque satisface los instintos morales del sujeto sanamente constituido, como porque las desigualdades crean muchos más problemas que la igualdad, lo que satisfará probablemente a los sujetos meramente utilitaristas. Y es que los indicadores le dan la razón, de ahí que Judt huya de la desigualdad como de la peste: «Cuanto mayor es la distancia entre la minoría acomodada y la masa empobrecida, más se agravan los problemas sociales, lo que parece ser cierto tanto para los países ricos como para los pobres. No importa lo rico que sea un país sino lo desigual que sea. Así en Suecia o Finlandia, dos de los países más ricos en renta per cápita, la distancia que separa a los ciudadanos más ricos de los más pobres es muy pequeña, y siempre están a la cabeza en los índices de bienestar mensurable. Por el contrario, Estados Unidos, pese a su gran riqueza agregada, siempre figura abajo en esos índices. Estados Unidos gasta grandes sumas de dinero en sanidad, pero su esperanza de vida sigue estando por debajo de la de Bosnia y sólo es un poco mejor que la de Albania». Hay otro valor implícito al que Judt se refiere de continuo sin nombrarlo expresamente, la memoria. Judt invita a que se recuerde qué tuvieron de bueno los años del bienestar —y cómo, por qué y dónde— a fin de reactivar una socialdemocracia sin complejos, tanto frente a los ataques de una derecha que sólo la verá bajo el prisma del bolchevismo, como de una izquierda que ha de comprender que el relato teleológico de una sociedad perfecta a conseguir se ha quedado obsoleto.

Desde luego, la riqueza no es una opción. Tampoco para Montaigne. Los incondicionales del liberalismo reprochan al sabio aquitano que considere la riqueza de un país como algo dado de una vez por todas. Lo llaman la falacia de Montaigne. Seguramente porque le lleva a concluir que la riqueza de los ricos es causa de la pobreza de los pobres. Y, claro, como ellos, los neoliberales, saben perfectamente, los pobres son pobres porque quieren. De la misma manera que el rico busca enriquecerse más —está en su naturaleza—, el pobre no persigue otra cosa que irse empobreciendo cada vez más. Porque así se realiza como persona, seguramente. ¿O no es cierto que, a partir de un momento dado, al rico no le interesa lo que tiene sino el propio hecho de amasar cuanto pueda? Pues al pobre le ocurre lo mismo, goza abundando en el no tener. Hay riquezas obscenas. Y pobrezas que dan miedo. Puede que Montaigne se equivocara al evaluar la riqueza de un país como una cantidad dada —qué sabía el pobre de un capitalismo aún in ovo— pero su conclusión parece irrebatible. Y no hace falta recurrir a Marx y su análisis de la plusvalía —que también—, basta con echar un vistazo a ciertas minucias. Las hipotecas subprime, sin ir más lejos. El asunto era

absolutamente perverso en sí, antes de convertirse en un azote para todo el mundo, ya que consistía en hacer que los pobres se hipotecaran por encima de sus posibilidades —es decir, que se empobrecieran, a la larga— a cambio de un dinero fresco procedente del Estado —Bush hijo puso en circulación el dinero gubernamental destinado a paliar las consecuencias de otro posible 11-S, que afortunadamente no se produjo— y puesto en manos de la banca para su gestión. La idea era recuperar las viviendas, una vez que los pobre no pudieran devolver las cuotas, y venderlas con un suculento beneficio. Todo un plan destinado a enriquecer un poco más al rico a costa de empobrecer, esta vez definitivamente, al pobre. Pero algo fue mal. Ciertos desajustes en distintas parcelas de la economía (alza del coste de las materias primas, inflación generalizada, problemas energéticos) prendieron la mecha de lo que empezaba a parecerse a una crisis. Temeroso, el mercado inmobiliario se contrajo produciendo un derrumbe del precio de la vivienda, con lo que el producto financiero que tenía como base las subprime y que había sido puesto en circulación en todo el mundo, se dio el gran batacazo. La avaricia globalizada es lo que tiene, bate las alas en Wall Street y ocasiona un huracán en millones de pequeños ahorradores de todo el mundo. Y eso por haber confiado su peculio a entidades que creían sin tacha, pero que tuvieron la ocurrencia de incorporar —sin mucha averiguación ni más meta que los altos dividendos— las famosas hipotecas de alto riesgo a sus carteras de inversiones. Lo que no hizo sino acelerar y extender la crisis. Tanto que hasta los fervientes partidarios del no intervencionismo acabarían suplicando al Estado que tomara cartas en el asunto para evitar que la bola de nieve creciese. Y el Estado, incluso el norteamericano —cometiendo una herejía cuasi socialista a ojos de la opinión pública—, intervino inyectando fondos de todos en proyectos particulares, como eran —son— los bancos y agencias de inversión. El epílogo tiene su miga. Hubo entidades bancarias y sociedades financieras que se hundieron sin remedio, pero la compañía de inversiones intervenida AIG no tuvo empacho en repartir entre sus altos cargos, a modo de bonificaciones, 128 millones de euros procedentes de las arcas públicas destinados a su reflotamiento. Se le puede llamar también cinismo. Como el que practicaron otras entidades falseando, por ejemplo, sus cuentas. Lehman Brothers —una firma centenaria— desapareció por culpa de las subprime pero también por haber manipulado unas cuentas de resultados con el consentimiento seguramente de quienes las auditaron, todo para mantener artificialmente la confianza a la espera de que el propio mercado le sacara del atolladero, de acuerdo con la mejor ortodoxia liberal. Porque en el mundo de los bonos basura no es raro que fallen curiosamente los mecanismos de control externos. Cómo, si no, habría podido llegar tan lejos con un simple timo piramidal Bernard Madoff, que puede

enorgullecerse de ostentar el record mundial de estafa —para un solo individuo — con 50.000 millones de dólares en sus talegas. Da toda la impresión de que los ricos, en efecto, no lo son a costa de los pobres. El crack de 2008 —cuyos coletazos aún eran terribles en 2011 (Grecia al borde de la bancarrota, especulaciones salvajes sobre la deuda de España, Italia y Francia, Portugal bajo mínimos…)— ha evidenciado de manera descarnada que los estados, contra lo que deseen los devotos del liberalismo económico, tienen que arbitrar mecanismos de control efectivos —una especialidad de los especuladores consiste en burlarlos cuando los hay o en crear corrientes de opinión adversas cuando arrojan resultados que no les gustan— sobre determinados productos, como los fondos de inversión. Porque, una vez producida la catástrofe, aquellos que se oponían al más mínimo gesto intervencionista reclaman a gritos que los estados metan cuchara. Según el conocido mecanismo de que nadie debe tocar los beneficios, pero las pérdidas deben ser socializadas de inmediato.

¿Es la indignación un valor? A partir del panfleto de Stéphane Hessel, Indignaos (2010), se puede asegurar que sí. Al menos si hay que hacer caso al respaldo popular recibido. No sólo por el libro sino por el concepto. La indignación movilizó, fundamentalmente en 2011, a cientos de miles de jóvenes a lo largo y ancho del mundo. Con toda seguridad porque tenían razones sobradas para hacerlo. Tantas —paro, bajos salarios, dificultades de acceso a la vivienda, perspectivas de vida peores que la de sus padres— que bastó la chispa de Hessel para catalizarlas y sacar de la indiferencia a los afectados poniéndolos en marcha. El hacia dónde es harina de otro costal. Al nonagenario francés promotor de la indignación generalizada le cupo principalmente el mérito de haber lanzado un mensaje muy sucinto: algo va mal y más vale agitarse que sufrir las consecuencias. Hessel comparte, así, diagnóstico y tratamiento con Tony Judt. También comparte con él un fondo socialdemócrata que aparece más sugerido que mostrado en las páginas del panfleto. Porque en él sólo se ofrecen unas cuantas generalidades. Aunque muy sugestivas, ¿quién que no sea injusto puede pronunciarse en contra de acabar con la injusticia? Claro que, algunas de sus observaciones pueden situarse bajo el signo del abuso. En sus líneas maestras, al menos. Porque los malos son los financieros, la prensa o los políticos, así, en general, sin matiz alguno. De modo que no tiene nada de extraño que las generalidades de Hessel se tradujeran en consignas un tanto absurdas una vez pasaron por los campamentos del 15-M, es decir, del 15 de mayo de 2011, o de la Spanish revolution, como bautizó la prensa internacional a las acampadas promovidas desde Internet por quienes en España se consideraban interpelados por el llamamiento. Prueba de ello eran los mensajes maximalistas

de disolución de la banca y de los paraísos fiscales. No menos que las irreales llamadas a una planificación de la economía —¿hasta qué nivel?— o el convite a ocupar viviendas masivamente. Junto a eso había peticiones no sólo sensatas sino necesarias, como establecer buenas prácticas en economía y política —«Os gritamos que fuerais más constructivos, capaces y tolerantes, que no dierais tan mal ejemplo a todos los que os hemos estado mirando, atónitos. Ha llegado el momento de recordaros algo muy importante: este país es nuestro, no vuestro. Y os lo vamos a hacer saber con cuanta determinación y esfuerzos sean necesarios»—, reformar una ley electoral caduca, establecer el control cívico de las instituciones, mejorar servicios como la sanidad y la educación, exigir puestos de trabajo, etc. Aunque llevar cualquiera de esos puntos adelante chocaba con problemas de representatividad y concreción. Por no mencionar el funcionamiento. La democracia directa es inviable a partir de una masa crítica muy pequeña. Con el agravante de que cualquier intento de solucionar estos problemas estructurales chocaba contra la declaración de principios de los propios acampados consistente en abominar de los modos corrientes de organización. ¿Bastará con que la constelación de indignados flote hasta ulteriores concreciones? ¿Cómo articular un movimiento cívico prometedor y contagioso? El riesgo evidente, presentido mientras se producían los hechos, era que todo quedase en una acampada permanente girando sobre sí misma para la pura —y mera— satisfacción de quienes la vivieron. No parecía que la fiesta política permanente —en su sentido más hondo y democrático— pudiera ir más allá de los sentimientos exaltantes y las consignas imaginativas del tipo «Me sobra mes a final de sueldo», «Manos arriba, esto es un contrato» o «Mis sueños no caben en tus urnas». Era de temer que la sacudida se estancase a corto plazo para dejar apenas otro mayo histórico. Como así ha sido. Es cierto ha habido coletazos, pero algunas intervenciones puntuales han resultado incluso muy discutibles. ¿Puede un grupo apoyar a quienes supuestamente vulneran la ley (ellos creen que no, de acuerdo con no se sabe qué código ni según qué procedimientos) enfrentándose sistemáticamente para protegerlos a una policía que ya es mala por el mero hecho de ser policía?

Tom Wolfe en La hoguera de las vanidades (1987) reserva la justicia poética para su protagonista el yupi Sherman MacCoy, que pagará muy caro el haberse equivocado. No en una inversión sino en un simple cruce de carreteras, con lo que acabará en el barrio del Bronx atropellando a un chico. De alguna manera MacCoy estaría pagando, no el haber salido de su ambiente, sino el vivir en una burbuja que desconoce de que está hecho el mundo de carne y hueso. Ése que está un poco más allá —sólo a unas calles— del cogollo financiero y residencial.

El pobre muchacho rico no sabe —ni por experiencia ni por teoría tampoco, ¿acaso va a leer las crónicas de sucesos?— que hay barrios miserables a los que se puede acceder con sólo leer mal un panel indicativo en la autopista. Y, claro, cuando se ve inmerso en uno de los territorios salvajes, se asusta ya que lo supone —mediante un razonamiento prima facie motivado por la miseria ambiental— bullente de delincuencia. De ahí que salga huyendo tras el atropello negándose al deber de socorro. Wolfe estaría afilando el cuchillo, en su novela, contra la obscena riqueza de los brokers de los años 80. Que es cuando surgió el vocablo para designar a quienes ganaban millones especulando en bolsa por cuenta ajena. Claro que, también se les llamaba yupis —acróstico de Jóvenes Profesionales Urbanitas— cuando se les contemplaba desde el alto standing que habían adquirido pese a su juventud. Pues bien, Wolfe podría estar ejemplificando, en la suerte de Sherman MacCoy, la que les esperaba a todos, ya que ese mundo se vino abajo para finales de la década, cuando estalló la burbuja especulativa. Sin embargo, en la otra punta del mundo —pongamos África— ocurrían cosas bien distintas. Kapuscinski cuenta en Ébano (1998), cómo un percance automovilístico tiene consecuencias muy alejadas de las que sufrió el yupi MacCoy. Un buen día, en la carretera llamada Oguta road que lleva al mercado de Onhitsa es decir, en medio casi de ninguna parte, se produce un socavón. Y muy pronto se organiza a su alrededor una inmensa actividad económica. Precaria al principio, atender con refrescos, cacahuetes y otras chucherías a los conductores atrapados, y lucrativa después: «En un lugar que en condiciones normales no es más que un quieto y soñoliento rincón de las afueras, con hombres en paro dormitando en las calles y manadas de perros sin amo infectados de malaria había surgido de manera repentina y espontánea, gracias al dichoso agujero, todo un barrio lleno de movimiento y bullicio. El agujero había proporcionado trabajo a los parados, que creaban equipos de salvamento y ganaban dinero sacando del hoyo a los coches. También había proporcionado consumidores a las mujeres, dueñas de las móviles cocinas populares. Gracias a la existencia de un agujero que frenaba la circulación y bloqueaba la calle, en las pequeñas tiendas de los aledaños, vacías hasta entonces, aparecían clientes a su pesar: pasajeros y conductores de los coches que esperaban su turno para pasar. También habían encontrado compradores de sus productos los vendedores ambulantes de cigarrillos y refrescos. Más aún. Sobre las casas vecinas vi, recién puestos, unos trozos de cartón con la palabra «Hotel» garabateada por mano inexperta: estaban destinados a aquellos que se verían obligados a pasar allí la noche mientras esperaban su turno en el agujero. Habían revivido los talleres locales de reparación de automóviles: aprovechando la parada, los conductores tenían tiempo para arreglar las pequeñas averías, hinchar las ruedas y cargar la

batería. Tenían más trabajo los sastres y los zapateros, habían aparecido peluqueros y también vi deambular por allí a unos cuantos curanderos que ofrecían hierbas, pieles de serpiente y plumas de gallo, y que estaban dispuestos a curar a todo el mundo en un instante. La vida social también se había animado: los alrededores del agujero se habían convertido en lugar de encuentro, charla y discusión; y para los niños, de juego. La maldición de los conductores que se dirigían a Onitsha se había convertido en bendición para los habitantes de la Oguta Road, de todo aquel barrio cuyo nombre desconozco. Sólo se había confirmado que todo mal encontrará siempre sus defensores, pues en todas partes hay personas que necesitan del mal para alimentarse, que es su oportunidad e, incluso, la razón de su existencia. La gente impidió durante mucho tiempo que se arreglase el agujero». Pero principalmente se había producido una magnífica lección de cosas. La economía real funcionaba cuando, en otros sitios, sólo funcionaba la economía virtual y eso hasta que se acababa el cuento. Claro que, los neocons más recalcitrantes habrían visto en el agujero de la Oguta Road un ejemplo de economía autorregulada. Georges Perec en La vida instrucciones (1978) pone en escena a un explorador que quiere enriquecerse también con humo, aunque no especulativo. Sabiendo, gracias a un avispado comerciante, que en determinados países de África se utilizan ciertas conchas denominadas cauríes como moneda, el explorador Rorschash y su socio adquieren en Adén, a cambio de manufacturas europeas, toda una caravana de valvas de molusco. Cuando llegan al lugar donde deben volverlas a cambiar, tal vez por oro, se encuentran con que otro más listo se les ha adelantado dejando tocada la economía local, por lo que su cargamento se convierte en algo muy peligroso. Poner la caravana de monedas en circulación desencadenaría un tsunami hiperinflacionario: «Las autoridades coloniales francesas consideraron con acierto que la puesta en circulación de setecientos millones de pechinas —más del treinta por ciento de la masa global de cauríes que servían en los intercambios comerciales de toda el África Occidental Francesa (A.O.F.)— iba a desencadenar una catástrofe económica sin precedentes (los simples rumores que corrieron provocaron perturbaciones en los precios de los productos coloniales, perturbaciones en las que algunos economistas creyeron ver una de las causas principales del crack de Wall Street): se confiscaron, pues, los cauríes; Rorschash y su compañero fueron invitados cortés pero tajantemente a tomar el primer paquebote que zarpara para Francia». Seguramente que hasta los neocons menos recalcitrantes habrían echado pestes de semejante insulto intervencionista.

Pero, ¿tienen razón los devotos del mercado único cuando, con Ludwig von

Mises a la cabeza —La acción humana, 1949—, consideran falaz la idea montaigniana de que uno sólo puede enriquecerse a costa de otros? Puede que Montaigne, al considerar como dada la riqueza de un país, no supiera —porque no podía— tener en cuenta que es factible hacer dinero sobre dinero, y no sólo sobre mercancías o bienes, pero una cosa es cierta, el capital hizo y hace constantemente auténticas radiografías del mundo convirtiendo a los diferentes países de la tercera sentina en sacos llenos de gollerías tales como petróleo, minerales o maderas preciosas. Y, como todo el mundo sabe, los recursos que se extraen de esos países de Jauja, repercuten favorablemente en sus poseedores, que se van enriqueciendo al mismo ritmo y nivel que los extranjeros que los explotan. Por lo que Mies tiene razón cuando dice: «En un mundo normal, nadie adquiere cosas por un valor que entiende superior al real. Si uno adquiere algo, cualquier cosa, es porque piensa que lo que está pagando es inferior al uso que le va a dar a esa misma cosa. En eso se equivocan Montaigne y todos los que le han seguido por ese mismo camino». Claro que, habría que ver qué entiende von Mies por mundo normal, porque una cosa, desde luego, parece clara, que nadie controla los precios y que el comercio, abandonado a las únicas leyes del mercado, se autorregula, como se acaba de ver con lo de 2008 (después de haberse comprobado lo mismo no sólo muchas veces sino cíclicamente como ya nos habían enseñado los economistas).

Cuando los gobiernos deciden privatizar servicios de los que tuvo que hacerse cargo en su día, porque no eran rentables para la empresa privada —correos, ferrocarriles, prisiones, etc.,—, no se sabe mediante qué arte de birlibirloque podrían serlo de repente sólo porque cambie el gestor. Suele asegurarse que la rentabilidad procedería de una mejora drástica de la eficiencia, como si los gestores gubernamentales fueran idiotas, holgazanes o un hatajo de emboscados mientras que los privados mejorarían la productividad incluso de las propias piedras, por poner un ejemplo inerte. Puede que en algunos casos exista sobredimensionamiento y hasta alguna dejadez pero eso es algo, como el bajo rendimiento, que el propio Estado podría —y debería— corregir. Lo contrario, vender el servicio, no sólo no es rentable sino que, a la postre, se revela ruinoso. Puede que un Estado con necesidades de liquidez venda el control del espacio aéreo —como ocurrió en la España de 2010— pero, a la larga se convertirá en pérdidas para el propio Estado. Primero, como bien ha observado Tony Judt en casos similares, porque ha de vender por una cantidad tentadora, es decir, a la baja, y, segundo porque habrá de volver a hacerse cargo del bien privatizado en cuanto dé pérdidas ya sea total o parcialmente (lo que ocurrirá en los aeropuertos de provincias con poco tráfico, por no abandonar el ejemplo español) ya que se

trata de un servicio público necesario. Que lo dicho por Judt no son simples devaneos teóricos se demuestra con las cifras que él mismo aporta sobre los ferrocarriles británicos. En efecto, la privatización de 1994 supuso el desmantelamiento inmediato de las líneas no rentables lo que se tradujo inmediatamente en desempleo y disminución de la oferta para el usuario. De manera que el contribuyente hubo de apechugar con la venta del sistema a la baja, el pago de subsidios a los parados y la inversión en medios de transporte alternativos. Pero es que además tuvo que subvencionar a los nuevos propietarios, sin que ello, supusiera, como habría reconocido Ludwig von Mies, ningún empobrecimiento del pobre a costa del enriquecimiento del rico: «En su último año de operaciones, la empresa estatal de los ferrocarriles británicos costó a los contribuyentes 950 millones de libras esterlinas. En 2008, la Red de Ferrocarriles, su sucesora semiprivada, costó a los contribuyentes 500.000 millones de libras», grosso modo y para que nadie se pierda en las cifras, el invento costó quinientas veces más al contribuyente (y con un servicio claramente inferior, aunque sólo fuera porque los trenes no llegan ya a todos los destinos), cantidad que no se explica ni por la variación al alza del IPC ni por la mejora de un trazado que a día de hoy sigue igual de vetusto, según atestiguan los viajeros británicos.

Judt escoge el ferrocarril no sólo para mostrar la indecencia de las privatizaciones en nombre de la fobia al Estado entrometido —un Estado que aún gestiona parcelas que pueden suponer un suculento negocio a nada que se consigan en condiciones parecidas a las de los ferrocarriles ingleses—, sino porque lo considera un símbolo de la Modernidad. En efecto, el tren se convirtió desde el minuto mismo de su nacimiento en emblema del progreso. Lo admiraban no sólo los capitanes de industria y los hacedores de negocios, sino también poetas y pintores. Eduard Manet y Claude Monet —con machaconería — lo tuvieron como emblema de la modernidad y motivo de su pintura —los cuadros que lo incorporan datan de principios de la década de los 70— pero ya lo había escogido Turner en fecha tan temprana como 1844. Alfred Jarry lo convirtió en el objeto contra el que se medía el Supermacho —pedaleando— en una fausta carrera que tenía como salida y meta París, después de haber girado en los confines del imperio austro-húngaro (Jarry escribió El Supermacho en 1902). Pero Judt no celebra el ferrocarril porque acerque el mundo —que también— y mucho menos porque constituya uno de los logros industriales más espectaculares, no, para Judt: «Los ferrocarriles siguen siendo el atributo natural de la aparición de la sociedad civil. Son un proyecto colectivo para el beneficio individual». Porque la Modernidad se explica mejor como nacimiento de la

sociedad civil: «Damos por supuesto con demasiada facilidad que el rasgo distintivo de la Modernidad es el individuo: el sujeto no reducible, la persona independiente, el yo liberado, el ciudadano anónimo. Este individuo sin vínculos se supone que es preferible al sujeto deferente y dependiente del mundo premoderno». Frente a eso Judt sentencia: «Lo que es verdaderamente distintivo de la vida moderna no es el individuo sin vínculos. Es la sociedad. Más exactamente, la sociedad civil (o como se decía en el s. XIX) burguesa».

Podría haber alguna similitud entre el diagnóstico de Tony Judt y el de Zygmunt Bauman —esa estrella—, no en balde éste último también arremete contra una Modernidad entendida como hipervalorización de la autonomía personal. Pero sólo coincidirían en eso, en el diagnóstico. Judt despacha el sentimiento moral en un santiamén declarándolo instintivo, para ponerse inmediatamente manos a la obra, mientras que Bauman —por lo menos en Ética posmoderna— se retuerce en los prolegómenos

—el nacimiento moral y ético examinados minuciosamente como en un tratado de histología— para callar al borde de lo que se debe hacer. Si acaso analiza también el marco —una Modernidad agotada, con el Estado agonizante y unas tribus florecientes pero sospechosas— y lanza algún aviso cautelar. Por ejemplo, no fiarse del Estado. Ni de las tribus. Tampoco de los valores universales —por unificadores—, ni de los tribales (por relativistas). Con eso, Bauman recomienda tener presente el alcance de unos actos que llegan muy lejos en el espacio y en el tiempo, lo que genera una incertidumbre a la hora de obrar que, contra lo que predicaba la Modernidad —despejar la incertidumbre, era su consigna—, hay que resignarse a tener presente. Lo que no quita para que Bauman se muestre muy lúcido a la hora de analizar las consecuencias del derrumbe del Estado de bienestar, que ha generado un espacio en el que: «Ciudadanía significa obtener mejor servicio a un coste menor, el derecho a pagar menos para el fondo público y sacar más de él. La responsabilidad no entra como razón ni como propósito». El ciudadano, en última instancia e invitado por el entorno, sería el turista que pasa por la vida disfrutando —como cliente satisfecho, como degustador de lo atractivo— pero sin implicarse moralmente. He ahí un diagnóstico de la sociedad posmoderna. Pese a lo cual, Bauman detecta cierta sabiduría posmoderna —asumir la incertidumbre y la ambigüedad, rechazar las fórmulas universales y unificadoras pero también lo particularizador, y sobre todo, contar con una inalienable responsabilidad moral—, si bien sirve de poco, ya que el propio entorno impide que se pueda actuar de acuerdo con esa sabiduría posmoderna tan elocuentemente celebrada. ¿Remedio? Tal vez algo salga de los

muchos indignados. Entre tanto, puede que Montaigne aporte algún consuelo: «Tampoco precisamos muchos más cargos, reglas y leyes de vida en nuestra comunidad que las grullas y las hormigas en la suya».

La feria de las vanidades

William M. Thackeray pone fin a su agudísima —y copiosa— novela titulada La feria de las vanidades (1847) con una observación un tanto desmoralizadora. Por lo menos para quienes viven absolutamente pagados de sí mismos: «¡Ah! Vanitas vanitatum! ¿Quién de nosotros es feliz en este mundo? ¿Quién de nosotros consigue alcanzar sus deseos, y, cuando éstos se cumplen, se da por satisfecho?». Puede que no sea el caso de Montaigne. O, como mínimo, en lo que toca, no tanto a la insatisfacción, sino a concederse alguna importancia. Que es la gatera por donde suelen colarse los deseos de más, siempre más. Ya que quienes se hinchan por encima de lo razonable —si esto es posible— suelen considerar que se les debe todo. En la feria de los petulantes reinan la frustración y el descontento. Quizás por eso Montaigne se dedique a desmontarse a sí mismo en el capítulo titulado «La presunción». Y el autorretrato que efectúa no es muy halagüeño. Aunque hay cierta coquetería en ese gesto de no presumir sino de mostrarse tal cual es, con sus defectos —bastantes— y alguna virtud. La de la humildad, sin ir más lejos. Porque no soporta a los orgullosos. Ni a los pedantes. Ambos tendrán su correspondiente capítulo —«La vanidad» y «La pedantería», además del citado—, amén de unas cuantas befas desparramadas aquí y allá. Porque Montaigne no aguanta a quienes se hinchan. Sobre todo porque suelen hacerlo, suputa, para ocultar sus carencias. Con lo que, al pecado de soberbia, añadirían el de doblez. De ahí que él se desnude cuando hable de la presunción, porque quiere presentarse como lo que es, de una pieza, y eso le autorizaría hasta para asperjarse la pizca de jactancia señalada más arriba: «Por mi parte, prefiero ser importuno e indiscreto a ser adulador y disimulado. Reconozco que puede mezclarse alguna punta de orgullo y obstinación en el hecho de mantenerse íntegro y abierto como yo lo hago, sin consideración de los demás». En una palabra, Montaigne protesta contra la hipocresía de pedantes y presumidos. Lo que no quita para que arremeta al mismo tiempo contra la suficiencia y la petulancia. En efecto, no sufre el engreimiento —«La presunción es nuestra enfermedad natural y original. El hombre es la más calamitosa y frágil de todas las criaturas, y, al mismo tiempo, la más orgullosa»— y le hierve la sangre ante quienes atesoran conocimientos que no les proporcionan sabiduría ninguna, ya que únicamente los utilizan para exhibirse: «Nuestros pedantes se dedican a rapiñar la ciencia en los libros, y no la albergan sino en la punta de los

labios, sólo para verterla y lanzarla al viento». Con lo que, al no filtrarla hacia sus adentros, se vuelven tontos. Cuando no malos: «Debería haber alguna coerción legal contra los escritores ineptos e inútiles, como la hay contra los vagabundos y holgazanes». Porque ejemplos literarios de imbecilidad vanidosa no faltan. El propio Montaigne se lamenta de lo poco que han de perdurar en la memoria algunos de sus contemporáneos más pagados de sí mismos. Incluidos los que escriben. De ahí que sentencie: «Mi lengua vulgar perigordina llama de manera muy graciosa letro-ferits a esos sabihondos, como si dijéramos letraheridos, a quienes las letras han dado un martillazo, como se suele decir. Lo cierto es que con la mayor frecuencia parecen haber caído por debajo incluso del sentido común». Del mismo linaje de los vulnerados por pluma serían las preciosas ridículas inmortalizadas por Molière —«Ahí está un imprescindible que pregunta si os encontráis en adecuación de estar visibles»—, pero su ridiculez palidece frente a la poderosa vena de fray Gerundio de Campazas, el predicador más necio y florido que haya habitado la república de las letras desde que el padre Isla le diera el ser. Sólo a él puede ocurrírsele montar semejante armatoste retórico para las exequias de un muerto cualquiera en un villorrio de mala muerte: «Esta parentación sacro-lúgubre, este epicedio sacritrágico, este coluctuoso episodio y este panegiris escenático se dirige a inmortalizar la memoria del que hizo inmortales a tantos con los rasgos cadmeos que, a impulsos de aquilífero pincel, estampó en cándido lino triturado, sirviendo de colorido el atro sudor de la verrugosa agalla, chupado en cóncavo, aéreo vaso de la leve madera pambeocia: Calamus scribae velociter scribentis». El pasmo del auditorio alcanzó, como poco, la altura del Olimpo, pero aún escaló más altas cumbres el regocijo interior de un fray Gerundio cuya vanidad estuvo a pique de producirle una apoplejía según iba meditando sobre el primer cañonazo del funeral sermón: «¡Que se me vengan, que se me vengan —decía allá para consigo—, no sólo a impugnar, sino a empujar, la clausulilla! ¡Que levante, que levante el retórico más culto la postura de las voces, y que me las dé ni más empinadas, ni más eruditas! Llamar a las letras rasgos cadmeos, a la pluma aquilífero pincel, al papel cándido lino triturado, a la tinta el atro sudor de la verrugosa agalla, al tintero de cuerno cóncavo, aéreo vaso, añadiendo después, para mayor explicación, de leve madera pambeocia, con alusión al buey que fue enseñando a Cadmo el camino hasta llegar al sitio donde fundó la ciudad de Tebas, ¿esto lo pensaría por ahí cualquiera predicador sabatino de la legua? ¿Y no habría más de cuatro predicadores mayores, y aún más de dos predicadores generales, que no tengan numen para tanto?».

Esto de hablar raro es, como ya hemos visto, patrimonio también de filósofos y

sociólogos que, casualmente, daban por periclitada la Modernidad y necesitaban un alba no sólo nueva sino muy reconstituyente, por no decir una lengua acorde a la excelsitud de tales tiempos. El prolífico Zygmunt Bauman ha dejado para la posteridad alguna perla inapreciable como la que adorna su Ética posmoderna: «La moralidad se presenta aquí no como el héroe del mito etiológico, no como una especie de ser primordial imaginario, no como un tipo de ser diferente, otro ser antes del que conocemos, un estado pre-ontológico mítico del yo; no como un ser que precede al ser en el tiempo ontológico (preceder es imaginable sólo como una noción eminentemente ontológica). El antes de la moralidad se instituye no por la ausencia de la ontología sino por su remoción y destronamiento. La moralidad es la trascendencia del ser; la moralidad es, con mayor precisión, la oportunidad de esa trascendencia». Sobre ese tipo de preferencias se pronunció en 1932 Cioran asegurando: «Es típico de mi vida anímica normal que me entre la risa ante las cosas ininteligibles» (Doce cartas desde las cimas de la desesperación, 1995). Claro que, no se haría justicia a los cultiparlantes sin mencionar a los pedagogos, esa casta de expertos en enseñar, a quienes escandalizaría la observación de cierto personaje de Las preciosas ridículas (1659), concebidas por Molière, que asegura sin pestañear: «La gente de calidad lo sabe todo sin haber aprendido nunca nada». Desde luego, también se sentirían desconcertados ante otra observación, ésta de Montaigne, que les sonaría impertinente: «Habría que preguntar quién sabe mejor, no quien sabe más». Más, o más torcido. Propensos a justificar el sueldo, los neo-pedagogos se han dedicado a nombrar de otra forma lo que ya tenía nombre, tal vez porque lo encontraban demasiado sencillo. Ya lo dejó dicho Upton Sinclair en lapidario laudo: «Es difícil que un hombre entienda algo cuando su sueldo depende de que no lo entienda». Por eso, los pedagogos se han lanzado, para estupor de legos y catedráticos, a prodigar hallazgos fascinantes, como denominar al recreo «segmento de ocio» o «panel de aprendizaje vertical» y «microsecuenciación curricular» a lo que más vale no saber qué. Con eso, no tiene nada de extraño que algunos alumnos hayan seguido la misma senda vertiendo hallazgos como: «El corazón tiene un movimiento de rotación alrededor de sí mismo y de traslación alrededor del cuerpo»; «El anarquismo es una ideología racional y astringente» o «Del tallo salen las disertaciones o ramas». Claro que, entonces, se les considera poco menos que obtusos y sus grandes alardes de ingenio no merecen figurar más que en risibles antologías del disparate. A cambio, la literatura parece más tranquila. Hace tiempo que no se perpetran dislates fruto de malas digestiones de Joyce, Lezama Lima o el Nouveau Roman. Por eso será de mejor gusto callar algunos pecados de juventud (incluidos los propios). Aunque muchos traductores se esfuerzan por redorar los laureles. Así, en una antigua

traducción de Grossman se lee: «Los cosacos no escupían en el vodka», dejando entender que quizás otros rusos sí escupían en el preciado aguardiente. Pero la cosa se complica cuando los noruegos de cierta novela de allí entran en escena de la misma guisa: «Gronelv no escupía en el ponche. Tampoco el alguacil lo hacía». ¿Por qué noruegos y cosacos escupen tanto en la bebida? Sencillamente porque ambas traducciones —la de Grossman y la del autor noruego— se hicieron no de las lenguas que uno esperaba sino del francés, idioma en que no escupir sobre el vino o el licor —«Ne cracher pas sur le vodka ou sur le ponche»— quiere decir sencillamente que no se le hace ascos. Otra variante del escupitajo, esta vez anglosajona, la encontramos en El sastre de Panamá, donde podemos leer: «Podrá escupir en los peluquines y los reflejos azules siempre que le venga en gana». ¿Surrealismo, cómo se podría escupir a la luz? No, reflejos azules es una de las denominaciones inglesas para los sombreros de copa o chisteras. No menos admirable resulta la traducción, también del francés, producida por alguien que no tuvo empacho en escribir: «¡Abajo los ratalleres!», todo porque no supo captar el juego de palabras que unos grafiteros de 1830 pintarrajearon en las paredes del París revolucionario pidiendo la supresión de ciertos talleres —ateliers— nacionales porque no eran más que nidos improductivos de emboscados, de ahí que dejaran escrito: «¡Abajo los pesebres!» —«À bas les râteliers»—, siendo râtelier la palabra que designa al pesebre, en este caso de los pesebristas, y que tanto se parece a taller o atelier.

Pero también está el mundo de la publicidad con sus espectaculares creativos. No porque se equivoquen traduciendo mal, sino porque se empeñan hasta el ridículo en florear los productos que recomiendan. Así, ni siquiera se sonrojan soltando cosas como éstas, al contrario reciben sus buenos dineros: «Cazadoras con conciencia ecológica, vaqueros muy vividos»; «La elección para brillar como una estrella está en tu cepillo»; «Inspirado en la unción de las antiguas reinas de Egipto»; «Sé adónde quiero llegar»… Claro que tampoco tiene desperdicio el apartado específico —o línea— de perfumes: «Para mujeres románticas, amorosas, que buscan un cómplice tierno»; «Para una mujer fresca, auténtica y despreocupada»; «Fue creado para aquellas que esperan lo inesperado». Todo ello sin desdeñar los ofrecidos a los hombres, que no desmerecen en lirismo: «Para el joven urbanita, capaz de enfrentarse a todos los retos y sorpresas que la vida le presente»; «Para el apasionado por las tecnologías multimedia y la música. Sensual y muy carismático», o, finalmente: «Para el moderno, que disfruta a través de sus sentidos». En una palabra, ridícula retórica publicitara destinada a convertir a cualquiera en lo que cree que es, o en lo que supone que quiere ser, con sólo ponerse unas gotas de perfume debajo del

sobaco o en el plexo solar, donde no se pueden poner, desde luego, los coches, las casas de ensueño y la joyería, por más que se vendan con eslóganes de la misma intensidad. ¿Y qué decir de los cocineros? Pues que se han metido a poetas. Más o menos, porque la lírica que adorna sus menús suena chabacana. Porque nada hay más cursi que sazonar un plato con ripios y remembranzas cuasi esotéricas donde la espuma de chirimoya marida con la reducción de Pedro Ximénez al cacao de Madagascar en infusión de verbena y su teja de crocant. Algo más peligrosos, por normativos, son —y principalmente fueron, porque han perdido algo de gas— los adalides y guardianes de la Corrección Política. Aquellos (y aquellas) celosos instructores lingüísticos que nos deslumbraron con las miembras y las lamentables reiteraciones consideradas rimbombantemente como lenguaje inclusivo, es decir, de uso obligatorio —«Ciudadanos y ciudadanas, nosotros y nosotras os amamos a todas y a todos»—, así como la siniestra introducción de la arroba, «Buen@s dí@s». Abuso que llevó a que en el tablón de anuncios de cierta universidad hubiera un mensaje con el siguiente encabezamiento: «A quien corresponda/e». Por tanto, basta de seguir por ahí. Quedan, aunque de manera más desapercibida, los eufemismos que invitan a emplear rodeos tales como decir no videntes o discapacitados visuales para no usar el supuestamente más ofensivo —¿por directo?— ciegos. Porque parece pecado decir moro, pudiendo decir magrebí —«Cuidado, que hay magrebíes en la costa»—, o negro si se puede decir subsahariano («Me está poniendo subsahariano con sus melindres»). Más vale pasar de puntillas. Porque, hablando en serio, ¿qué significa, en román paladino, perspectiva de género? Por cierto, ¿cómo se decía calvo? ¿Alopécico? No, personas con una desventaja capilar. Pero esto ya en los Estados Unidos, que es donde nació la cosa de acuerdo con la creencia de que cambiar el habla cambiará la realidad, según la hipótesis Saphir-Whorf, por donde resulta que a los gordos o flacos, habría que llamarles personas diferentemente dimensionadas, y a los viejos, personas cronológicamente dotadas para que se sientan más estilizados o rejuvenecidos, respectivamente, si no seres de otra galaxia con su peculiar espacio-tiempo. Por estos lares nuestros brilla con luz propia la disfunción eréctil, más fina que la impotencia o el —zafio y pasajero— gatillazo. Bueno, también está lo de llamar a la cárcel —conocida vulgarmente como estaribel, tubo o maco— establecimiento penitenciario o, todavía mejor, centro de readaptación social. Aunque para empeño, el de la Junta de Andalucía que, en nombre del ecofeminismo (?), se gastó sus buenos dineros —públicos— para enseñar la correcta forma de expresarse. La intentona adquirió forma de libro —no de libra, ay—, en el que se recomendaba no decir actor sino persona que actúa. Asimismo, prohibía utilizar «el interesado», que pasaría a ser «a quien interesa».

El futbolista tendría que convertirse en «la persona que juega al fútbol» (¿y por qué no al futbal?), y los parados, en personas que no trabajan (pero que igual encuentran algún consuelo en que se les llame de otra forma, a falta de que les llamen para el andamio). No estaría de sobra clausurar el repaso a publicistas, traductores, filósofos, sociólogos, ecofeministas, pedagogos y demás letraheridos con una de las mejores tapas del sabio traspirenaico: «Quien observe bien de cerca a este género de personas, que se extiende hasta muy lejos, descubrirá, como yo, que las más de las veces no se entienden a sí mismos ni entienden a los demás, y que tienen la memoria bastante llena, pero el juicio del todo vacío, salvo que su naturaleza por sí misma se lo haya formado de otra manera».

De otra manera, sí. Porque hay cierta clase de pedantes seguramente más peligrosa. Son los poetas de guardia. Los cazarrecompensas, por no decir la tropa que no omite sarao, ya sea literario o de relumbre, ni evita perderse congresos, seminarios y jornadas, lo mismo en Villaconejos que en Tokio o Saratoga. Es decir, los cursis verdaderamente espabilados o pelotas que saben nadar en muchas aguas. Uno de ellos se postró delante del mismísimo Apolo dorándole la píldora con inopinados versículos:

«La nubígena dea en alto plaustro

ungiendo el nervio de oloroso electro,

me lleva en alas del Ouest y el Austro,

y hurtando a las Memnósides el plectro

hoy me intromito en el fulgente claustro,

obstupefacto, a venerar tu espectro.»

Pero Apolo era un hueso demasiado duro de roer, algo más que ciertos gobernantes menos universales; la prueba es que, indignado contra el poetastro, quiso darle la peor suerte: «Al instante coged a ese hombre; atadle y enviádsele a Plutón con un recado mío, para que se le entregue a los ingenios tartáreos y le

atormenten con los suplicios más atroces. ¡Qué desvergüenza, venir a hacer burla de mí! Llevadle, digo; no quiero verle». Luego, más calmado —aunque no menos lúcido—, el bueno de Apolo pasó de la condena específica a una queja más universal: «Pero ¿qué especie de fatalidad domina hoy en la literatura española? ¿Por qué los que debían escribir callan cuando los que aún no saben leer escriben? ¿Qué? ¿Tan grande será la tiranía de la ignorancia, tan común será ya la superfluidad y el pedantismo que no se atrevan los que lloran en silencio esta general corrupción a declamar altamente contra ella? ¿Se verá siempre salir de las escuelas esa juventud determinada, que habiendo recibido apenas unas ideas escasas de buen gusto y sana doctrina, no hallando proporción para seguir una de las carreras en que el mérito se corona, y desdeñando los ejercicios útiles, se abandona, instigada de la necesidad, a tratar materias científicas que enteramente desconoce?». Bueno, igual no había que indignarse tanto ahora mismo, o sea en el s. XXI. Porque el sulfurado Apolo arremete contra los pésimos literatos en una obra de Leandro Fernández de Moratín, La derrota de los pedantes, escrita en 1789, y algo ha llovido desde entonces, como lo probaría el hecho de que nadie se atrevería a decir hoy en un verso «nubígena dea» ni expresaría sus quejas tan lacrimógenamente como hizo el poeta que trataba de conmover al dios solar: «¿Y qué diré de tantas eruditas disertaciones sobre el lujo, sobre la inoculación, sobre hacer feliz al reino con una hipótesis, dos ilaciones y un cálculo, sobre la excelente moral de los caribes y hotentotes, sobre hacer pan de avellanas en los años malos, sobre la mejor de las repúblicas posibles, sobre aumentar prodigiosamente la agricultura a fuerza de ruedas, tubos, émbolos, piñones y cilindros; sobre la tolerancia, sobre la tortura, sobre el patriotismo, sobre las chinches. ¡Oh, Dios omnipotente y máximo, que tan hábiles y tan eximios nos hiciste! ¿Por qué, así como somos universales en las ciencias, no somos universalmente venerados? ¿Por qué, siendo tan desaforadamente instruidos, nos llaman pedantes? ¡Pedantes! Anatema cruel que nos sigue por todas partes, y nos estremece y horripila». Tan lacrimógenamente no, pero quién sabe. Porque los folicularios de turno siempre tienen la pluma lista para elaborar el informe que les haga necesarios.

Luego, están los insoslayables. Aunque se trata de una pedantería más sui géneris. Puesto que vive de no expresarse. Es una afectación hacia adentro. Se saben pilares del mundo, por eso lo ostentan poco. Nada de palos o bochinche, ningún ruido; son la gota de agua que termina por horadar la roca. Y se imponen, claro que se imponen. Si bien el suyo es un campo distinto, por no decir arte, la política. Esa disciplina que no consiste en lo que debía —administrar la cosa pública—, sino que se utiliza más bien de catapulta con la que llegar muy lejos.

Y, a ser posible, llevándose algo en las uñas. Pero hay que trabajárselo. ¿Cómo? Menudeando. La cosa viene de antiguo. Eugenio de Salazar, un contemporáneo estricto de Montaigne —nació en 1530, tres años antes que el aquitano— los detectó en la Corte. Y les puso nombre, los catarriberas, en una de sus Cartas jocosas: «El tiempo solamente acá le expendemos en madrugar a llevar a nuestro Presidente al Consejo y volverle a su posada, y tener cuidado si quiere salir a alguna parte para aguardarle. Porque si alguna vez saliese sin que alguno de nosotros le aguardase, por el mismo caso terna por cierto que ha perdido el corregimiento que espera. Holgaría vuestra merced de ver a las mañanas el escuadrón tan lucido que hacemos: tanta camisa sucia, tanta ropa raída, tanto sayo grasiento, tanta gorra coronada, tanta almilla de grana, tanto pantufo viejo, tanto guante añejo; ojos que no los limpiaran todos los tafetanes que se tejen en Toledo y Granada; cabellos con más pelusa que se hace en los telares de lienzo de Portugal; barbas que no las deshetráran todos los peines de los cardadores de Segovia y los Cameros. De esta manera vamos tan metidos en ordenanza que no tenemos necesidad de sargentos que nos ordenen; más habríamos menester oficios que nos sustenten. Entrado el Presidente en Consejo nos derramamos como lavazas o agua de fregar por aquel patio, y hacemos corrillos como la gente del vulgo en día de eclipse a tratar de las provisiones, cuántos corregimientos hay que proveer, cuándo saldrán, qué hay de nuevo acerca de esto». La Corte ha cambiado, pero los catarriberas no. Vamos, que ya no se pelean en antecámaras y zaguanes sino antes. La palabra clave se denomina partido, que es el pilar del Estado de Derecho, al menos tal y como se entiende —por ahora— la democracia. Son los partidos los que ganan las elecciones y, claro, colocan a sus más denodados militantes, es decir a quienes han propinado más codazos después de haber anidado —como el cuco— en el partido que les ha visto echar los dientes y del que no han salido siquiera para llevar una vida laboral común y corriente. Resulta así que la política —española— está llena de intrigantes que no saben qué es una o aunque les pongan un canuto en las manos. Sólo que ya no se les llama catarriberas —porque su boca dibujaría, de admiración o pasmo, la misma letra que no sabían borronear— sino aparateros. Van y vienen venteando el aire como los perros de trufa. Se despedazan por llevar la maleta a quien haga falta —o sea, mande— y destacan pero no discrepan mas que cuando cambia el viento. Con eso y sin más instrucción que la gimnástica —porque sólo han tenido tiempo de estudiar la lucha libre y no carrera alguna—, puede que lleguen a ministros. O más. Y aunque luego venga lo que venga —por ejemplo, hacerlo muy mal (hacerlo simplemente mal resulta hasta admisible) o corromperse— tendrán un retiro de oro, cuando decidan retirarse. Porque se retiran. La palabra dimisión no figura en su, por otra parte,

nada extenso vocabulario. Todavía se están riendo desde que oyeron que existía semejante palabro. Pero no son los únicos. La sumisión política se practica también en lo que en épocas más doradas se denominaba cuarto poder. Los periódicos han pasado, de azotes a los cuatro vientos políticos, a convertirse en medios afines de las distintas formaciones políticas y, ¡ay de quien movido por algún extraño volunto quiera criticar al santo patrón del rotativo de marras! Los ceses son fulminantes. Aunque simplemente se señale que el rey está desnudo. O que, en su ingenuidad, el tribulete haya pensado que quienes mandan están para eso, para que se les critique. Craso error que pagará con el despido amén del ostracismo. No queda sitio para la independencia intelectual. En la prensa, claro. Porque en otros medios, la televisión, por ejemplo, no hay ni siquiera remedo no ya de intelectualismo sino de inteligencia. Ahí, en el mejor de los casos, es a ver quién grita más. En el peor, sólo se cotillea, pero también a gritos, seamos justos. No es de extrañar que Judt se queje con bastante amargura y no poca razón: «Hasta los intelectuales han doblado la rodilla». Aunque puede haber excepciones. El matemático ruso Grigori Perelman, tras haber desdeñado el nobel de matemáticas —la Medalla Fields— rechazó en 2010 el millón de dólares que le correspondía por haber resuelto la conjetura de Poincaré formulada en 1904. Lo hizo porque no le interesaban las fanfarrias ni el dinero, sino abstraerse en sus trabajos. De ahí que tras un último año de mutismo —nunca fue muy locuaz con la prensa— decidiera abrirse a un periodista sólo para reivindicar lo verdaderamente importante: «Sé cómo manejar el universo. Ahora díganme, ¿por qué tendría que correr a buscar un millón de dólares?»

Michel Winock ha dedicado un tomo —y lomo— a lo que empezó a llamarse así durante el caso Dreyfus y que habría cumplido cien años, como denota el título escogido por el historiador francés, El siglo de los intelectuales (1997). En él se ve el auge y caída de una especie en vías de extinción y que, según Winock, vive cogida en una suerte de tenaza antinómica: «La paradoja del intelectual es que el poder del que puede disponer le viene dado por el renombre: ejercerlo en provecho de una gran causa humana redobla a su vez su reputación. No escapará jamás a esta contradicción, pero es deseable que al menos la viva con entera conciencia». Porque, efectivamente, el quid de la cuestión está en cómo alguien puede hacerse un nombre sin pasar por las horcas caudinas. Habrá tenido que tragar tanto para llegar al púlpito que seguro se le ha tullido el músculo moral por el camino. A menos que, para escándalo de cierto sieur Montaigne, simule. Puede que aquí y ahora quede alguno, como quedan osos en los Pirineos. También es verdad que los más ilustres de ellos —de los intelectuales, no de los osos— tienen licencia para sentar cátedra en lo que fuere, inspirados

seguramente por aquel gran azote (selectivo) que fue Sartre. Hay otros —los más — que sólo se comprometen con causas lejanas, de esas que no conllevan ningún peligro no sólo físico —enmudecían cuando las pistolas humeaban en el norte— sino químico, es decir, que no supongan conflicto o reacción con las instancias que otorgan no sólo plácets sino cónquibus. Y es que abunda el pesebrismo, ese arte de medrar del erario público por la vía de mostrarse políticamente correcto. O correcta. Por cierto, a los petimetres en versión académica —apartado humanidades— los descuajeringó David Lodge principalmente en El mundo es un pañuelo (1984) y le ha seguido el ejemplo McEwan con Solar (2011) pero en el mundo de las ciencias. Cuando Eugenio de Salazar describe el movimiento de los catarriberas en el preciso instante en que llega el mandamás, no parece sino que se está refiriendo a un vernisage actual o a la presentación de algún libro de encargo. Porque la intelligentsia tampoco hace ascos a los nombramientos de relumbrón, es decir, de confianza: «Y en asomando el Presidente partimos de nuestros puestos como cuadrillas mal concertadas de juego de cañas, y llegando cerca arrojamos nuestros cañazos dándole fierísimas bonetadas, y luego volvemos las riendas unos á zurdas y otros no a derechas y llevárnosle a su posada. Esto es mucho de ver, que como nos hemos de apear para subirle a su aposento, cien pasos poco más o menos antes de llegar a la posada nos vamos apercibiendo, echando la mano zurda al arzón, arremangando la ropa con la derecha, sacando el pié del estribo, y comenzando a echar la pierna sobre el anca de la mula; y al arrancar de la silla uno descubre la martingala, y otro la bragueta caída; cuál las bragas rotas, cuál el pañal colgando, y aun tal hay entre nosotros que muestra la lana sucia de los cojines. Juntámonos allí tantos y remanece cada día tanta gente nueva, así de espada y capa como de pantufo y saboyana, que parece nos criamos de las inmundicias y bascosidades de la casa del Presidente, como chinches, cucarachas, ratones y otras sabandijas semejantes». Lo único, que, en los tiempos que corren, ya no se lleva el hambre ni tampoco el calzón raído sino el puro diseño. Y algunas veces la lengua. Hay lenguas vernáculas que cuentan con más escritores —olvidemos piadosamente lo de intelectuales— por metro cuadrado que gestas identitarias.

Porque ésa es otra. La España de las autonomías ha multiplicado los pesebres, aunque sin diversificar mucho los beneficiarios. Ya que la codicia es la misma a pesar de que se nombre en las distintas lenguas co-oficiales. Pero no se vaya a pensar que así habrá café para todos, lo hay sólo para los mismos. Existe todo un deporte consistente en traducirse de lengua supuestamente minorizada a lengua pretendidamente reprimida. Sin hacer ascos a la represora. Es tal el complejo de culpabilidad de los gobernantes que prefieren promocionar lo mediocre, pero

con label territorial, antes que incurrir en delito de lesa incorrección política. Con eso salen favorecidos los más arteros. No parece sino que en los ordenadores de la Administración esté sonando continuamente la cantilena que profería el autor retratado por Moratín como epítome de pedantes: «Yo he tratado con próceres, potentados, ministros y magnates de primera magnitud; ¿y qué he conseguido? ¡Ánimas benditas!, ¿qué he conseguido? Díganlo tantos preciosos opúsculos que existen arratonados en mi guardilla que jamás verán la luz pública. ¿Y por qué? Por la pobreza de su autor. ¡Oh, pobreza! Pauperiem pati, que dijo el anónimo; esto es, pauperiem, la pobreza, pati, sea para ti, que yo no la quiero. Tan odiosa es la pobreza que aun de los varones más doctos es abominada». No, a ellos no les pillarán en un renuncio, es decir, a los ministros y magnates de primera magnitud. Tampoco a los ministrines, es a saber, a los que se encargan del sector en las sucursales del Estado. Aunque aquí el despedazamiento entre correligionarios, o sea pedantes de la misma cuerda, resulta patético. Porque no hay demasiado sitio. O porque, quien ha pillado, no quiere dejar ni una miga. Algunos han hecho tanta presa en los lomos administrativos que no la sueltan aunque cambien de color los gobiernos. Porque han alcanzado la suma categoría, ya son expertos. En efecto, el mundanal ruido no está la Corte sino cada pequeño cortil. Claro que, donde más se medra —por lo menos en fama— es en aquélla. Y hacia allí peregrinan los ávidos de prebenda con las orejeras morales puestas, no vaya a ser que tan sustancioso fin se malogre por un quítame de allá esos medios. De modo que se acude con las cucamonas y pliegues de cintura bien engrasados. Incluso se puede jugar al enfant terrible, pero dosificadamente, no vaya a ser que las esperanzas se desvanezcan en humo. Sí, vivimos en unos tiempos en los que no hay mercancía más rara que la integridad: «El valor moral necesario —asegura Judt— para mantener una opinión distinta y defenderla ante unos lectores irritados o una audiencia adversa sigue escaseando en todas partes». Y, como si le hubiera escuchado, Montaigne se suma a Judt para formar un dúo: «En cuanto esa nueva virtud del fingimiento y el disimulo, que ahora goza de tanto crédito, la odio a muerte; y entre todos los vicios, no veo otro que pruebe tanta cobardía y bajeza de ánimo. Disfrazarse y esconderse tras una máscara es una actitud cobarde y servil». Palabras dignas, pues, de ser publicadas en el BOE general y de cada parroquia. Debido a su talante, Montaigne no puede estar más lejos del catarriberismo. Y, cosa rara para los tiempos que corren, no puede mostrarse más orgulloso de ello: «Los príncipes me dan mucho si no me quitan nada, y me favorecen bastante cuando no me hacen mal alguno». Toda una divisa para una época menguante en la que ni príncipes ni, por supuesto, gentes de escribir están a ninguna altura. Judt lo ha sentenciado con una frase lapidaria: «Políticamente

vivimos una época de pigmeos». Lo más llamativo es que nadie parece darse cuenta —ni príncipes ni autores— ocupados como están en exhibir lo muy contentos que se hallan de haberse conocido. Con su actitud altanera hacen bueno al mismísimo Gerundio de Campazas porque la han escogido ellos mismos y, aunque se crean protagonistas de la gran novela, no son sino los tristes y ridículos rectores de sus propias circunstancias. Que no se enfade Montaigne si vuelve a salir a colación por más que lo tomen a mal ególatras y pisaverdes o lechuguinos: «No puedo evitar cuando oigo a nuestros arquitectos hincharse con gruesas palabras —pilastras, arquitrabes, cornisas, estilo dórico y corintio y otras semejantes de su jerigonza— que mi imaginación se adueñe de inmediato del palacio de Apolidón; y, en realidad, descubro que se trata de las pobres piezas de la puerta de mi cocina». Pues eso.

E pluribus unum?

Montaigne se considera francés pero principalmente parisino: «Nunca me rebelo tanto contra Francia que deje de mirar a París con buenos ojos: posee mi corazón desde mi infancia. Y me ha sucedido con ella como con las cosas excelentes». Definitivamente, Montaigne adora París: «La amo tiernamente, hasta sus verrugas y sus manchas. No soy francés sino por esta gran ciudad, grande por sus gentes, grande por su afortunada situación, pero sobre todo grande e incomparable por la variedad y diversidad de bienes. La gloria de Francia, y uno de los ornatos más nobles del mundo». Ambos declaraciones de amor las suscribe en el capítulo «La vanidad». Hijo de Francia pero más de París, Montaigne confía en que el recrudecido enfrentamiento entre católicos y protestantes, que se está produciendo tras unos años de tolerancia, no dé al traste con la unidad de la que considera una gran nación, por más que le anteponga una gran ciudad, París. Y es que el desmembramiento de la nación francesa podía llegar a ser una realidad ya que los protestantes ofrecían territorio a los príncipes extranjeros a cambio de ayuda bélica.

Pero no ocurrió, para tranquilidad de Montaigne. O alborozo. Desde luego en el amor de Montaigne por su tierra no hay nada que se salga de lo corriente, porque el apego hacia la tierra de uno, o el desapego, son comprensibles. No lo es tanto hacer de ello una causa política. Thomas Bernhard forjó, más bien, una causa literaria. Pero de la desafección. Odiaba sobre todo el nacionalismo austriaco en el que veía la expresión más acabada de la autocomplacencia y la hipocresía burguesas, lo que le llevó a decir que Austria era «una cloaca sin espíritu ni cultura», entre otras lindezas. Bernhard era manifiestamente antinacionalista. Montaigne ni siquiera podía ser nacionalista por mucho que hablase de su nación francesa. Porque en el s. XVI no había naciones. El término nación se usaba para referirse a un territorio y, a veces, a un estado pero también a gentes o tribus. Por ejemplo, la nación escita o las naciones indias. «El nacionalismo es antes una forma de justificar acciones políticas que un catálogo de acciones típicas. No hay acciones nacionalistas, sino argumentos nacionalistas», dice con extrema lucidez Luis Rodríguez Abascal en Las fronteras del nacionalismo (2000).

Según Ernest Gellner, el primer teórico de verdad del nacionalismo —antes sólo había sochantres y pregoneros de las patrias, amén de algunos adelantados como

Renan o Stuart Mill—, la nación no es más que una consecuencia prácticamente necesaria de la industrialización. Y el nacionalismo, algo que surge después de la nación. De la misma manera que la industrialización produjo fábricas —de hecho, industrializar no era más que eso, construir fábricas pero cuánta cola trajo —, habría producido naciones. Con lo que, en definitiva, los nacionalistas serían poco más que tornillos. Piezas, productos más que causas, lo dice Gellner en Naciones y nacionalismo (1988): «El nacionalismo —el principio que predica que la base de la vida política ha de estar en la existencia de unidades culturales homogéneas y que debe existir obligatoriamente una unidad cultural entre gobernantes y gobernados— no es algo natural, no está en la naturaleza de los hombres y tampoco está inscrito en las condiciones previas de la vida social en general; tales aseveraciones son una falsedad que la doctrina nacionalista ha conseguido hacer pasar por evidencia. Sin embargo, como fenómeno —y no como doctrina presentada por los nacionalistas—, el nacionalismo es inherente a cierto conjunto de condiciones sociales; y estas condiciones, casualmente, son las de nuestro tiempo». Para Gellner los nacionalistas no son, pues, los príncipes azules que despiertan naciones que estaban dormidas: «El nacionalismo, aunque se presente como el despertar de una fuerza antigua, oculta y aletargada, en realidad no lo es. Es consecuencia de una nueva forma de organización social basada en culturas superiores profundamente interiorizadas y dependientes de la educación, cada una protegida por su respectivo Estado» (el subrayado es de Gellner). Como suena, el nacionalismo sería la consecuencia de la nación, no su causa. La nación, ese artefacto exigido por el propio desarrollo industrial.

Gellner concentra sus esfuerzos en el ámbito teórico rehuyendo, aposta, el tratamiento histórico y político del nacionalismo. Muchos le han criticado eso. Tal vez porque podría haber comprometido —piensan— su axioma central, ya que consideran que puede haber nacionalismo sin industrialización e industrialización sin nacionalismo. Lo primero habría ocurrido, por ejemplo, en la URSS, una nación que surge sin que se haya completado el proceso industrial y en nombre —y bajo el protagonismo— de algo que, a modo de gran sarcasmo, ni siquiera existía, ¡el proletariado! En cuanto a lo segundo, Gellner reacciona asegurando, un tanto a la ligera —porque sí, a veces, desciende a lo factual—, que en Gran Bretaña, Francia o los Estados Unidos el nacimiento de la nación no produjo nacionalismo porque no había diferencias internas sino homogeneidad cultural cuando, en realidad, hubo irlandeses, bretones, corsos, apaches y confederados. Asimismo y contra la línea medular de su pensamiento, puede ocurrir que sea el nacionalismo el que favorezca el surgimiento de una nación. El propio Gellner lo admite cuando habla del caso ficticio de la independencia de la

agrícola Ruritania respecto a Megalomanía, la nación industrial —si es que no se trata de una redundancia— en la que se hallaba encuadrada. Con todo, a día de hoy, su análisis resiste, sin embargo, las críticas. Aunque posiblemente no baste. Podría decirse que Gellner es necesario aunque no suficiente. El historiador John Breuilly, que prologa la última edición del libro de Gellner, se muestra taxativo: «Puede alegarse que su teoría es demasiado ambiciosa; que conceptos clave, como el industrialismo y el nacionalismo, deben diferenciarse y examinarse por separado; que la complejidad histórica se ve mejor atendida por planteamientos comparativos e interpretativos que desechan tácitamente el proyecto de una «teoría del nacionalismo como un todo», por no hablar de su ubicación dentro de una historia universal. De hecho, buena parte de las críticas formuladas en esta introducción apuntan en este sentido. Sin embargo, sólo leyendo a Gellner podemos hacernos una idea de lo que estaríamos dejando de lado si siguiéramos ese camino».

Incluso en su modelo ficticio, Gellner solapa el nacionalismo ruritano con la búsqueda de ventajas dentro de la industrialización. De hecho, el impulso ruritano surgiría como respuesta a un agravio en el reparto de la riqueza que buscaría combustible sentimental en la minorización de la cultura ruritana auspiciada por una cultura megalómana más poderosa. Y ello sin parar mientes en si la reivindicación de la propia cultura distorsiona la realidad o se la inventa: «El nacionalismo no es lo que parece, pero sobre todo no es lo que a él le parece ser. Las culturas cuya resurrección y defensa se arroga son frecuentemente de su propia invención, cuando no son culturas modificadas hasta llegar a ser completamente irreconocibles». No se ve cómo esta afirmación pueda ser rebatible ni siquiera a la luz de la historia, porque es lo que han hecho todos los teóricos y defensores del nacionalismo, lo anómalo, al menos en el modelo de Gellner, es que pueda haber nacionalismos que no busquen sacar ventaja de la industrialización sino que la combatan. Ocurrió en cierta parte de España denominada País Vasco a finales del s. XIX. La literatura del gran artífice del nacionalismo vasco, Sabino Arana —que asume y sintetiza los mitos y relatos de las distintas sensibilidades proto-nacionalistas—, consiste en atacar una industrialización que va cobrando cada vez más fuerza en sus queridas Vizcaya y Guipúzcoa. Arana maneja dos argumentos: a) las fábricas están destruyendo un modelo arcádico hecho de paisaje y raíces: los caseríos —último eslabón de una cadena que se remonta a la cueva prehistórica— van perdiendo fuerza en el modelo económico imperante y, en su decadencia, comprometen la existencia de una sociedad rural tan idealizada que carece de conflictos, y b) el industrialismo socava la identidad de los autóctonos en su cultura —sustanciada en la lengua—

y en la raza —que se manifiesta en el ADN de su tiempo, los apellidos— debido a la invasión de una mano de obra extranjera procedente de aquella Sodoma de la industrialización denominada España. Frente a semejante atropello e invasión quedaría justificado emanciparse en nombre de la lengua y de unos valores puramente vascos, como vasca es la carne que constituye a los avasallados. Seguramente no hacía falta más argumentos para predicar la desanexión pero la ensalada queda más completa con el aliño de las razones emotivas, entre las que se encuentran el folklore, la inevitabilidad de un paisaje extremadamente bello y el orgullo de pertenecer a una raza sin origen conocido y que para más inri nunca avasallaron botas alienígenas y eso desde los tiempos de las cavernas, por más que la pérfida España se las haya estado arreglando para oprimir Euskeria desde siempre aunque fuese bajo la apariencia de unos romanos convenientemente repelidos a las puertas de la patria. Como característica que perdurará en el nacionalismo posterior de corte sabiniano, argumentos, motivos y agravios irán juntos como cerezas. Bastará con aludir a uno para que aparezca sinecdóquicamente el bloque entero. O quizás la sinfonía. En resumen, el nacionalismo vasco es claramente racista en su origen aunque sólo sea porque Arana asegura actuar en nombre de una raza —vasca— superior física, moral e históricamente a una raza de tercera categoría que, encima, busca oprimirle. Con eso, el nacionalismo vasco se declara profundamente agrario —según la conceptualización de Gellner— pero, rindiendo pleitesía a la más flagrante de las contradicciones, se incrustará en el tuétano de la denostada industrialización por la vía de fundar un partido político, algo propio y exclusivo de las sociedades industriales.

Montaigne, por su parte, se extasía del modo de vida natural de los caníbales en el capítulo que les dedica: «Es una nación en la que no existe especie alguna de comercio, ningún conocimiento de las letras, ninguna ciencia de los números, ningún uso de servidumbre, de riqueza o de pobreza, ningún contrato, ninguna herencia, ninguna repartición, ninguna ocupación que no sea ociosa, ninguna consideración de parentesco salvo la general, ningún vestido, ninguna agricultura, ningún metal, ningún empleo de vino o trigo». Montaigne reverencia lo que considera prácticamente una Edad de Oro de la humanidad revivida en cierta comarca de Brasil y caracteriza perfectamente el tipo de sociedad de cazadores que Gellner tendrá por el primer peldaño de la escalera del progreso humano al que le seguiría la sociedad agraria —aquella en la que escribe Montaigne— para culminar en la era industrial y de las naciones verdaderas, no de esas que menciona Montaigne al referirse a Francia o al país de los tupinambás y que no hace más que designar a un grupo humano. Gellner admite,

por otra parte, que puede haber estados en la era agraria, ya sea el estado azteca o los de España, Francia y Reino Unido por lo que a Europa se refiere. Estados, pero no naciones. Unos estados cuya estructuración pudo favorecer el surgimiento y la generalización del industrialismo determinando que se impusiera, de manera más o menos traumática —pero seguramente menos que en otros casos de dispersión de una cultura en diferentes estados o de subordinación respecto a una entidad de mayor tamaño—, el Estado-nación. Pues bien, de la misma manera que no cabe la nación donde no ha habido el salto industrial, tampoco cabe el retroceso a formas anteriores del desarrollo humano. En una palabra, si hay nación no puede haber sociedad agraria —estamental, dispersa, con súbditos y no ciudadanos—, a menos que se produzca una guerra nuclear o nos sumerjamos en un videojuego. Pero eso no le entendió, o no supo anticiparlo, un Sabino Arana empeñado en rescatar —cuando aún no se conocían ni la bomba atómica ni el ordenador— los añorados tiempos agrarios de manera tan idealizada a como el propio Montaigne contempla melancólicamente las sociedades de cazadores-recolectores, de las que no le extraña ni siquiera el canibalismo: «Creo que hay más barbarie en comerse a un hombre vivo que en comerlo muerto; en desgarrar, con tormentos y torturas, un cuerpo lleno aún de sensibilidad, hacerlo asar cuidadosamente, hacer que lo coman y maten perros y cerdos —como lo hemos no sólo leído sino visto recientemente, no entre viejos enemigos, sino entre vecinos y conciudadanos, y, lo que es peor, al socaire de piedad y religión—, que en asarlo y comerlo una vez muerto».

Sabino Arana era un racista convencido, por eso en su literatura abundan observaciones bastante difíciles de eludir o de disculpar, porque en su tiempo también había posturas decididamente anti-racistas, cosa que soslayan sus defensores: «Si nos dieran a elegir entre una Bizkaya poblada de maketos que sólo hablasen Euzkera y una Bizkaya poblada de bizkainos que sólo hablasen el castellano, escogeríamos sin dubitar esta segunda, porque es preferible la sustancia bizkaina con accidentes exóticos que pudieran eliminarse y sustituirse por los naturales, a una sustancia exótica con propiedades bizkainas que nunca podrán cambiarla». Evidentemente, los maketos son los de fuera, los extranjeros españoles. Lo curioso es que cien años después, cierto cargo del partido creado por Arana anduviera a vueltas con el Rh en un intento de mantener su nacionalismo en los estrictos límites racistas por más que intentara darle la vuelta a la frase de Arana: «Yo no soy racista. Yo prefiero a un negro, negro, que hable euskara que a un blanco que lo ignore», con lo que, sin darse cuenta, está poniendo en la lengua los rasgos etnicistas —en la medida en que constituye la

esencia de algo llamado vasco (algo puramente carnal, corpóreo, y no meramente ideológico)— que quería evacuar de la piel (o de la sangre). De hecho, este caballero —y sus hermanos de partido— no estaba haciendo sino copiar la idea de la generación más joven e irredentista del nacionalismo, que coqueteaba, aparentemente con las ideas marxistas y pretendía emular las luchas de liberación nacional de pueblos como Vietnam, levantándose en armas. Fueron estos jóvenes agrupados en ETA los que, retomando los atisbos del proto-nacionalista Arturo Campión, predicaron que los vascos lo eran por la lengua y no por rasgos raciales distintivos, no fuera a ser que les tomaran por herederos de Hitler. Sin embargo, la lengua se convirtió inmediatamente en una sustancia que caracterizaba a un grupo racial denominado vasco. Vasco dejó de ser, si alguna vez lo fue para los nacionalistas —o lo es—, un rasgo administrativo o cultural para convertirse en un rasgo puramente étnico característico de un grupo humano en el que sólo cabían quienes hablaran euskera sintiendo formar parte de un pueblo ancestral —una raza—, lo que dejaba fuera a los que hablando euskera no se sintieran eso (de hecho se les considera de la peor laya porque cometen traición) además de a quienes habiendo nacido en el País Vasco, o residiendo en él, no hablaran euskera. Con los vascos de verdad que tuvieran la desgracia de no poseer la lengua se hacía una excepción entendiendo que era una situación transitoria nacida seguramente de la presión ejercida sobre ellos en su niñez por España, la despojadora de sangres. Para ellos, los vascos de verdad, estaría reservada, en un futuro inminente, la Arcadia que ya se dio en el pasado y que consistiría en felicidad plena, ríos de leche y miel, y ausencia de contradicciones y problemas, incluidos los de vivienda, empleo y hasta aparcamiento.

La larga marcha del nacionalismo vasco hacia el paraíso en la tierra se mantuvo y se mantiene bajo dos premisas, el maximalismo y el posibilismo. Convencidos del triunfo de la voluntad —basta con querer la nación para lograrla— por un atragantamiento de Renan y Stuart Mill (más un empacho germánico puramente hitleriano, ¿no tituló Leni Riefenstahl su película sobre el movimiento nazi precisamente El triunfo de la voluntad?) que la consideraban como el requisito suficiente para obtener naciones, se aliaron incluso con el diablo a fin de recibir un empujón definitivo. Porque, en efecto, firmaron un contrato con los terroristas de ETA en 1998, y porque no habían leído a Gellner, que desmonta la teoría de la voluntad a la hora de construir naciones. Junto a su faz maximalista —que adopta planes de independencia en documentos eufemísticos cuyo encabezamiento suele girar en torno al derecho a decidir— el nacionalismo vasco se muestra como el campeón del posibilismo. Así, se vale de sus votos

parlamentarios para apoyar al Gobierno de turno recibiendo, en contrapartida, poder y dinero. En esto ha tenido un fiel imitador en el nacionalismo catalán y ambos han pretendido —pretenden y pretenderán— sacar el máximo amén de asegurarse el mando en plaza —el PNV gobernó en el País Vasco durante treinta años ininterrumpidos— para crear una nación de facto no sólo en lo que el Estado de las Autonomías le permite —tiene una amplísima capacidad legislativa, ejecutiva y judicial— sino creando la clase de cultura alfabetizada hegemónica y uniforme que caracteriza a las naciones —Benedict Anderson lo llama capitalismo de imprenta— en la creencia de que así se impondrá su nación. Ni que decir tiene que se trata de un gesto metonímico, es decir, mágico, similar al que pudo soñar el doctor Frankenstein cuando construyó un hombre a base de retales de otros hombres. Claro que, el insigne doctor contaba con la electricidad (soviets y electricidad, clamaban los nacionalistas bolcheviques) para insuflarle vida.

A falta de chispazo, los nacionalistas vascos y catalanes

—seguidos más tarde por los gallegos— dedicaron —dedican y dedicarán— un gran esfuerzo, consensuado con otras fuerzas políticas, para sacar adelante —o apuntalar, en el caso catalán— una lengua que se decía en peligro. El empeño parecía merecer la pena; ¿quién iba a querer cargar con el cadáver de un idioma? Sólo que muy pronto la discriminación positiva en favor de la lengua minorizada se convirtió en abuso. Flagrante en el caso catalán, que llegó a prohibir en la escuela y en los rótulos comerciales el uso de la lengua común, el castellano, y más sibilino en el vasco por cuanto se convirtió de hecho en una ventaja a la hora, por ejemplo, de aspirar a puestos de trabajo que no exigían el trato directo con un público al que debían dirigirse en ambas lenguas, por más que la menos conocida se usase por un 14, 2% de la población en 2006 según la medición de Soziolinguistika Klusterra. En 2010 la rúbrica de uso del euskera, y sólo ella porque hay más ayudas por otros conceptos, recibió del Gobierno vasco una subvención de 12.690.000 euros. Dándose la curiosa circunstancia de que hayan tenido que crearse grupos especiales —Mintzalaguna, Mintzakide, Berbalagun, etc.— para que los hablantes puedan practicar una lengua con la que hubieran podido familiarizarse por inmersión en la sociedad, ¿o no es el euskera la lengua del País Vasco? Pero el efecto Frankenstein lo consigue el nacionalismo vasco haciendo creer que, como la lengua representa a todos

—todos están, desde luego, transfundiéndole sangre, reanimándola, sosteniéndola—, cuanto vaya asociado a la lengua —la cultura nacionalista y no

otra cultura— debe ser asumido por todos, y esto en la versión suave de la lengua entendida como elemento de identidad no forzosa o aparentemente etnicista, dejando, pues, latente su carácter sustancial y constitutivo de algo comprendido bajo el concepto vasco de raza. Es lo que facilita que la sociedad en su conjunto se encuentre participando en la práctica del proyecto nacionalista disfrazado de cultura, pues de lo contrario se ve sometida al chantaje de que oponerse al paquete equivale a rechazar uno de sus componentes fundamentales, el euskera, y eso no lo quiere nadie, ¿verdad? Siendo lo único cierto que los nacionalismos —vasco, catalán, gallego— bajo la cobertura formal —en el mejor de los casos— del bilingüismo desean un monolingüismo que suponga un anticipo de la sociedad monolingüe y monolítica que desean, a pesar de que las perspectivas del independentismo incluso en tiempos revueltos —la violencia terrorista ha inhibido muchas voluntades no nacionalistas sencillamente por miedo a perder la vida— no recibió en el País Vasco el año 2008 más que el 22% del apoyo ciudadano después de haber alcanzado máximos del 28% en 2006 (en Cataluña el deseo de constituir una nación motivaba también en 2008 a un 16,1 de la población).

A Montaigne se le considera el primer pensador importante que abandona el latín por el francés como lengua de cultura. Un francés titubeante que a veces no le alcanza —«Si el francés no basta para traducir mi pensamiento echo mano de mi dialecto gascón», dice en «La educación de los hijos»— y que está cambiando continuamente —en el capítulo «La vanidad» asegura que si hubiera buscado perdurar habría recurrido a una lengua más estable, el latín, porque el francés ha cambiado más de la mitad en lo que lleva de vida—, en suma, Montaigne ama una lengua que no considera, pero por boutade, la materna —«El latín es mi lengua materna» («La educación de los hijos»)— pero que le sirve para que le entiendan los más. No son pocos los pasajes en los que Montaigne dice desconfiar del lenguaje y bastantes en los que se ríe de él francamente (y también de sí mismo): «¿Y cuándo acabaré de representar la continua agitación de mis pensamientos, sea cual fuere la materia sobre la que recaigan, si Diomedes llenó seis mil libros con la gramática como único objeto? ¿Qué no producirá la charlatanería, si el tartamudeo y el desatamiento de la lengua ahogó el mundo con una carga tan horrible de volúmenes?» («La vanidad»). Lo menos que se puede decir es que Montaigne se muestra bastante prudente con una herramienta que no parece conferirle identidad. Gellner sostiene, contra la hipótesis Sapir-Whorf, que en un mundo industrializado, seguramente el que estamos viviendo mal que les pese a los irredentos, las lenguas no remiten a visiones del mundo particulares —que es lo que defienden los nacionalistas y

quienes no se atreven a salir de un armario postizo— sino que vehiculan mundos intercambiables, porque es el mismo mundo, el mundo de la Modernidad: «En tal mundo, un hombre que pasara de una lengua a otra podría necesitar aprender de hecho un nuevo vocabulario, nuevas palabras para contextos familiares y, en el peor de los casos, también una nueva gramática, en un sentido más o menos puramente lingüístico; pero esto sería más o menos todo el cambio que se le habría de exigir».

Las fronteras del nacionalismo (2000), de Luis Rodríguez Abascal, es, con toda seguridad, el tratado más completo sobre el nacionalismo escrito hasta la fecha. Y lo es por dos motivos, primero porque hace un repaso exhaustivo —y crítico— de toda la literatura sobre el tema y, segundo, porque analiza cada molécula del pensamiento nacionalista con absoluto rigor. Tanto que su argumentación —tras pasar la criba de lo sostenido por otros— parece irrebatible. Abascal, contra la opinión de Gellner, no cree que se pueda definir nación fuera del nacionalismo porque es el nacionalismo el que las construye, idea o acaricia. La nación sencillamente no existe fuera de quien cree que existen. No es un ente objetivo. Las naciones, esos lugares perfectamente identificables en mapas, sólo lo son porque alguien —o muchos— dicen que son naciones o proyectos para conseguirlas. Quien no sea nacionalista no verá algo llamado España, sino lugares, gentes, elementos culturales que algunos se empeñan en considerar propios de una nación llamada España. El no nacionalista verá, pues, cosas sueltas que le llaman y atraen de lugares conformados —pero no por él— bajo el nombre de Letonia, Grecia o la Antártida y continuidad geográfica donde otros sitúan fronteras. Para ver la nación España (o la de Suazilandia) hacen falta gafas de visión 4D, por cuanto aportan una dimensión extra —la ideológica— a lo que el ojo contempla. Por eso Abascal define la nación introduciendo siempre y a modo de coletilla la salvedad de «para los nacionalistas», y lo hace seguramente de forma provisional a fin de vencer unos muy rancios prejuicios, porque a partir de sus razonamientos resulta adquirido que, en adelante, cualquier —toda— definición de nación sólo puede serlo desde parámetros nacionalistas: «Para el nacionalismo una nación es la unidad básica y necesaria a la que le corresponde legítimamente la titularidad del poder político último sobre cierto ámbito, [es decir] la soberanía originaria, fuente y origen de los demás poderes y normas y, por lo tanto, es un grupo dotado de autoridad o competencia legítima sobre cierto ámbito» (el subrayado es suyo). Abascal, pues, se diferencia de Gellner en que para él primero es el nacionalista y, luego, la nación. Pero, ¿qué es un nacionalista? «Un nacionalista es quien cree que en el planeta sólo algunos grupos humanos, a los

que llama naciones, son los titulares legítimos de la soberanía, de la autoridad política sobre cierto ámbito, y además piensa que esa creencia constituye por sí sola una razón para la acción». El argumento lógico más fuerte contra el nacionalismo lo obtiene Abascal precisamente del carácter normativo del propósito nacionalista: «Por supuesto, el nacionalismo no es la única doctrina con repercusiones políticas que extrae consecuencias normativas que favorecen a un grupo social a partir de la constatación fáctica de sus características». No es la única pero es una de ellas, por lo que también incurre en el mismo non sequitur que las demás: «Todo argumento naturalista es falaz porque de una premisa fáctica no se puede inferir válidamente una consecuencia normativa. De cómo son las cosas no se puede inferir válidamente cómo deberían ser». No lo dice Abascal, se trata de un axioma indiscutible para la filosofía moral después de haber sido contrastado a lo largo del siglo XX en la literatura especializada.

Cuando el nacionalismo sustituye la argumentación naturalista del ser que da razones para el deber ser sólo por serlo, incurre en las mismas fallas lógicas. Tanto si acude al emotivismo —sentir una emoción nacionalista no es razón suficiente para imponérsela a los demás porque, en nombre del mismo principio, los demás también tienen derecho a sus emociones (incluidas las de otro tipo de nacionalismo)— como si lo hace al pragmatismo —primero, porque si los nacionalistas aseguran que conseguirán cosas valiosas con el nacionalismo apenas «nos muestran de un modo mínimamente convincente o plausible por qué se cree que hay una relación de causa a efecto entre el nacionalismo y esos estados de cosas que se consideran valiosos» y, segundo, porque cada proyecto nacionalista entra en competencia con los demás según un juego de suma cero (la ganancia de uno es la pérdida completa para el otro) y «el solapamiento de varios nacionalismos sobre un mismo lugar sólo puede traer consigo un conflicto continuo e inacabable»— consigue exclusivamente fracasar. Y no digamos cuando el nacionalismo lo justifica todo en nombre de la nación, porque como bien muestra Rodríguez Abascal incurre en la tautología: «Si en el lenguaje nacionalista nación equivale a grupo humano que constituye una autoridad legítima o soberana y si nacionalista es quien afirma que la nación es la autoridad legítima, basta con una sencilla sustitución lógica de los términos para que obtengamos como resultado que en el lenguaje nacionalista la nación (el grupo humano que toma como referente) es una nación (una autoridad legítima o soberana)». Con lo que el argumento nacionalista se reduciría a decir que se actúa —o se debe actuar— de determinada manera porque una nación es… una nación. Abascal aún examina los argumentos victimistas tan de sobra esgrimidos en el País Vasco desde los tiempos de Arana a la hora de justificar el proyecto

nacionalista. Y detecta, con otros estudiosos, que la mayor parte de las veces se trata de agravios inventados —puede que se sientan realmente ofendidos pero sin fundamento— aunque incluso en los pocos casos en que no lo sean, no puede desprenderse de ello más que una consecuencia, que, quien cometió el agravio debe repararlo, es decir, que se puede demandar la reparación, pero el agravio real —no digamos ya el inventado— no es razón suficiente, ni mucho menos necesaria, para que se exija a cambio el poder originario, o sea, la nación. Aunque el reproche más grave que cabe hacerle al nacionalismo es que quiebra el principio de igualdad, aquel que en la formulación de Dworkin dice algo que parece obvio: «Se debe tratar como iguales a todos los seres humanos». Abascal muestra con gran brillantez cómo pisotean los nacionalistas por mucho que alardeen de igualitarismo. Y para eso desmonta el discurso nacionalista en cinco principios normativos que se derivan del principio de igualdad. Como no se pueden examinar todos aquí bastará con tener en cuenta que el meollo de la doctrina nacionalista consiste precisamente en discriminar. Y en justificar la discriminación. O intentar hacerlo, porque cuando se ponen manos a la obra sus argumentos caen dentro de los ya refutados, sean de orden naturalista, emotivista o pragmático.

Podríamos decir parafraseando a Montaigne: «No hay locura más notable en el mundo que reducirlo a la medida de nuestra capacidad y aptitud». Pues bien, eso es lo que suelen hacer los nacionalistas. Algunos van incluso más lejos y no sólo ponen lo suyo como horizonte sino que lo impregnan de viscosidad comunitarista. Durante las épocas más feroces del terrorismo de ETA, sus sostenedores y voceros encuadrados en la llamada izquierda abertzale —en realidad, el brazo político de la banda— practicaban un nacionalismo un tanto sui generis no por sus características ideológicas —era radicalmente etnicista y promulgaba la supresión directa de los no nacionalistas adornándola, en ocasiones, bajo el eufemismo de socialización del sufrimiento— sino por la forma de vivirlas. Ya que se trataba de eso, de vivir el nacionalismo. Los adeptos formaban un grupo compacto y de sesión continua compartiendo el ocio y el negocio en una actividad totalizadora. Su visión, en tanto que colectivo, de la vida buena consistía en alternar el hostigamiento del enemigo —incluida la delación por si los pistoleros podían tomar cartas en el asunto— con la organización de festejos populares más el recurso a las rondas de vinos y los encuentros en restaurantes y sociedades gastronómicas, porque la vida buena no podía existir sin la buena vida. De modo que todas las facetas de la existencia —incluido, a veces, el trabajo o, como mínimo, la militancia en el sindicato, pero también el enamoramiento, que sólo podía ser entre iguales— quedaban

encuadradas por su militancia política en lo que se puede considerar un nacionalismo comunitarista absolutamente totalizador. La presión del grupo era tan fuerte que el abandono resultaba imposible, por no mencionar que quien se planteara dejarlo no tenía sencillamente dónde ir o, mejor dicho, cómo vivir. Y eso era tanto más verdad en los pueblos. Porque se estaba a merced de las miradas —y siempre algo más, no en balde el desafecto se convertía en traidor— de los antiguos compañeros. El nacionalismo, además de tóxico, se volvía pegajoso y tendía, como los gases, a ocupar todo el espacio disponible en lo público y en lo privado. Y eso tanto para sus partidarios como para sus enemigos (esa clase de nacionalismo no conoce adversarios sólo entiende vérselas con enemigos).

Pero, ¿hay vida al margen del nacionalismo? Muchas veces se cree estar fuera del nacionalismo cuando se le critica y sólo se le está criticando, en realidad, desde otro nacionalismo. Ocurre, por ejemplo, cuando se clama contra la secesión de Euskadi. Hablar de secesión o separatismo sólo puede hacerse desde una posición que considera que Euskadi forma parte de una unidad superior o, como mínimo, más compleja. Lo que equivale a argumentar, advertida o inadvertidamente, desde un nacionalismo español, dado que, actualmente, esa unidad en la que Euskadi está inscrita sólo puede ser la nación llamada España. Sin embargo, se puede criticar la constitución de unas nuevas fronteras alrededor del País Vasco sin invocar argumentos nacionalistas sino, por ejemplo, puramente consecuencialistas: para quien no es nacionalista vasco, un país reservado sólo —o principalmente— para los nacionalistas vascos no representa un panorama excesivamente atractivo, visto cómo actúan con quienes no son de su cuerda cuando sólo aspiran a convertirse en nación. Oponerse a la independencia de Euskadi en nombre de que no podrá llevarse una vida valiosa dentro de esas nuevas e hipotéticas fronteras no es una argumentación de corte nacionalista. Por su parte, Rodríguez Abascal muestra cómo ya hubo grupos humanos que vivieron sin estar encuadrados en naciones —serían los agrarios, en la terminología de Gellner—, alaba luego las virtudes del universalismo y piensa que el concepto de Estado no lleva necesariamente al nacionalismo: «Podemos entender los Estados como comunidades políticas contingentes, y tomarlos o dejarlos, agrandarlos o empequeñecerlos, despiezarlos o unirlos a otros, según los deseos y las necesidades de quienes viven en ellos. Para tratar de justificarlos (…) no es conceptualmente necesario recurrir a la idea de que son buenos porque coinciden con la nación. Basta con argüir que tal o cual Estado es bueno o útil porque satisface ciertas necesidades o deseos que consideramos valiosos por buenas razones». Todo un alivio. Lo que permite regresar al punto

de partida, es decir, a que nada hay más inocente —y menos nacionalista— que el sentimiento de amar —u odiar— lo cercano cuando no se toma como base —o pretexto— para construir el andamiaje nacionalista. Y, ahí, en ese punto de partida, se encuentra el bueno de Montaigne: «Considero a todos los hombres compatriotas míos, y abrazo a un polaco como a un francés, posponiendo el lazo nacional al universal y común. No me apasiona mucho la dulzura del aire nativo. Los conocidos completamente nuevos y míos me parecen tan valiosos como los conocidos comunes y fortuitos de la vecindad. Las amistades que son nuestra plena adquisición suelen prevalecer sobre aquellas a las que nos liga el hecho de compartir la región o la sangre. La naturaleza nos ha puesto libres y sin lazos en el mundo, somos nosotros los que nos aprisionamos en ciertos rincones».

Curiosidades autobiográficas

En Los Ensayos, Montaigne habla constantemente de sí mismo pero no construye una autobiografía. Desde luego no le importa incluir pasajes de su existencia cotidiana pero sólo si revisten carácter ejemplificador. Para él una cosa es reflexionar sobre temas de la vida, incluida la propia, y otra muy diferente escribir una autobiografía. Esto último, aunque sea de forma puntual, es decir, limitada en el tiempo, lo hace en El diario del viaje a Italia, una relación pormenorizada de lo acontecido en unos cuantos meses de vagabundeo. Porque Montaigne emprendió en 1580 un periplo que duraría casi año y medio, pero la relación del mismo permaneció olvidada durante mucho tiempo. Vería finalmente la luz en 1774 gracias a los cuidados de Anne-Gabriel Meunier de Querlon, bibliotecario del rey Louis XVI. Curiosa y contrariamente a lo que ocurre en los ensayos, el documento más autobiográfico del perigordino aparece escrito en tercera persona. Habrá que esperar al segundo libro —de un total de tres— para que Montaigne asuma la redacción de lo que confió, en primera instancia, a un secretario anónimo. Con todo, y pese al uso recuperado del yo, Montaigne se refiere a sí mismo en tercera persona cuando debe utilizar su nombre. Por lo demás, el libro registra lugares, usos, costumbres e historia pero no —o muy pocas— reflexiones personales. Montaigne se vuelve ojos cuando antes fue espejo. Aunque lo más notable del viaje es que Montaigne lo emprendiera, sí, para oxigenarse un poco —cansado ya de las cuestiones domésticas y tal vez de su retiro— pero sobre todo en busca de un remedio para su mal de piedra. A tal efecto recorrerá termas y balnearios. Inútilmente. Le sucederá lo mismo que a Gilgamesh, ¿o no partió el héroe sumerio en busca del elixir susceptible de sanar el mal de la muerte todo para regresar con el convencimiento —existencialista— de que ser humano significa ser finito? Montaigne sintonizaría, pues, de alguna manera con el protagonista del relato más antiguo que haya conservado la humanidad —el Poema de Gilgamesh se habría construido con materiales fijados entre el 2600 y el 700 a. C.— por lo que su viaje tiene de gesta en busca de la salud, a pesar de que la relación que deja escrita carezca del contenido existencial que fluye en el viejo poema sumerio, pero sólo porque ya se ha ocupado de eso en Los ensayos.

Por lo demás, el Poema de Gilgamesh sólo es una biografía épica del mítico rey

Uruk. Biografía y no autobiografía. Cosa que no ocurre con otro texto todavía más antiguo El relato de Sinhué, escrito en primera persona por un autor del Egipto del año 4.000 a. C., lo que le confiere cierto carácter autobiográfico. Se encuentran también trazas de la vida del autor en los Salmos del rey David (hacia 1040 a. C. — 970 a. C.). El Anábasis o Expedición de los diez mil (s. V a. C.) constituye el relato en tercera persona de las aventuras de un Jenofonte incrustado en las filas de los mercenarios griegos que contrató el aspirante a rey de Persia Ciro el Joven. Aunque se trata de un retrato poco personal, Jenofonte no parece haber puesto, en lo que le tocó vivir, más que los ojos. Cosa bien distinta a lo que hizo el poeta Qu Yuan (340-278 a. C.) en Dolor en la lejanía ya que cuenta su caída en desgracia durante la convulsa época de los Reinos Combatientes y expone unos deseos de suicidarse incluidos en el último verso:

«¡Todo ha terminado!

Nadie hay en mi reino que me entienda.

¿Por qué, pues, tanta nostalgia por la ciudad donde nací?

No hay con quien trabajar por un buen gobierno

Sólo me resta seguir a Peng Xian, y retirarme a su hogar.»

Habrá que dar un buen salto, pero en el tiempo, para encontrarse con el Julio César que describió sus campañas bélicas en Sobre la guerra de las Galias (58-50 a. C.) con una vocación autobiográfica innegable aunque con unas miras claramente políticas, sólo que utiliza la tercera persona, el famoso él del César que algunos escritores actuales han redescubierto al construir sus memorias, por ejemplo, Doubrovsky, Robbe-Grillet y más recientemente Coetzee. Las Meditaciones de Marco Aurelio datan del año 180 de nuestra era y en ellas se puede leer una lúcida confidencia: «Esto es todo lo que soy: un poco de carne, un breve hálito, y un guía interior». Será preciso esperar a san Agustín y sus Confesiones (400 d. C.) para encontrarse con la primera autobiografía de la historia de la literatura perfectamente acabada. Si bien se trata de un relato de la vida un tanto especial, ya que Agustín de Hipona lo teje utilizando a Dios como devanadera: «Vergüenza me da, Señor, tener que asociar a la vida que vivo en

este siglo aquella edad que no recuerdo haber vivido y sobre la cual he creído a otros y yo conjeturo haber pasado, por verlo así en otros niños, bien que esta conjetura merezca toda fe. Porque en lo referente a las tinieblas en que está envuelto mi olvido de ella corre parejas con aquella que viví en el seno de mi madre. Ahora bien, si yo fui concebido en iniquidad y me alimentó en pecados mi madre en su seno, ¿dónde, te suplico, Dios mío; dónde, Señor, yo, tu siervo, dónde o cuándo fui yo inocente? Mas ved que ya callo aquel tiempo. ¿A qué ya ocuparme de él, cuando no conservo de él vestigio alguno?». El apogeo se alcanzará en el Renacimiento con autobiografías como las de Petrarca, Benvenuto Cellini, Girolamo Cardano, Montaigne, Santa Teresa o Bernal Díaz del Castillo. Tanto es así que una autobiografía fingida, la de cierto personaje llamado Lazarillo, dará nacimiento a un género aparte, el de la novela picaresca. Porque Lázaro afirma estar contando su vida a través de los papeles que escribe para un personaje distinguido: «Pues sepa V.M. ante todas cosas que a mí llaman Lázaro de Tormes, hijo de Tomé González y de Antona Pérez, naturales de Tejares, aldea de Salamanca. Mi nacimiento fue dentro del río Tormes, por la cual causa tomé el sobrenombre, y fue desta manera. Mi padre, que Dios perdone, tenía cargo de proveer una molienda de una aceña, que está ribera de aquel río, en la cual fue molinero más de quince años; y estando mi madre una noche en la aceña, preñada de mí, tomóle el parto y parióme allí: de manera que con verdad puedo decir nacido en el río. Pues siendo yo niño de ocho años, achacaron a mi padre ciertas sangrías mal hechas en los costales de los que allí a moler venían, por lo que fue preso, y confesó y no negó y padeció persecución por justicia. Espero en Dios que está en la Gloria, pues el Evangelio los llama bienaventurados».

Y es que los precedentes medievales de la autobiografía son escasos. Pedro Abelardo escribió hacia 1132 una elocuente Historia de mis calamidades que adopta la forma de una confesión epistolar con el amigo: «Con frecuencia los ejemplos, más que las palabras, excitan y mitigan los sentimientos. Ésta es la razón que me determina ahora, después de haber tenido alguna consolación en la charla habida contigo, a escribir una carta al amigo ausente, sobre las mismas experiencias vividas de mis calamidades para que en comparación de las mías, las tuyas se te antojen naderías y las soportes más fácilmente». Las Memorias (1412) de la camarera de la reina Leonor López de Córdoba constituyen todo un hito no sólo por ser pionera del género sino por los hechos que le tocaron vivir en su condición de confidente de la reina, lo que le atrajo los odios del infante y de los nobles cortesanos que no podían tolerar que tuviera tanto poder. Y eso después de haber padecido la crueldad del rey Enrique de Trastamara, que mató

a su padre y encarceló durante nueve años a su esposo por haber apoyado la causa de su rival Pedro I. Intrigas cortesanas pero también la peste marcaron a la temprana memorialista: «En este tiempo, vino una pestilencia mui cruel. Y mi señora no quería salir de la ciudad; e yo demandele merced fuir con mis hijuelos, que no se me muriesen. Y a ella no le plugo, mas diome licencia. Y yo partime de Córdova y fuime a Santaella con mis hijos» Pero no lograrán ponerse a buen recaudo porque la muerte se le llevará a uno: «E yo estaba tan traspasada de pesar que no podía hablar de el corrimiento que aquellos señores me hazían. Y el triste de mi fijo decía: Decid a mi señora doña Theresa que no me haga echar, que agora saldrá mi ánima para el cielo. Y esa noche falleció. Y se enterró en Santa María la Coronada, [que es] fuera de la villa, [porque doña Theresa me tenía mala intención, y no sabía por qué, y mandó que no lo soterrasen dentro de la villa] (…). Y assí, quando lo llebaban a enterrar, fui yo con él. Y quando iba por las calles con mi hijo, las gentes salían dando alaridos, amancilladas de mí. Y decían: Salid, señores, y veréis la más desventurada, desamparada e más maldita muger de el mundo, con los gritos que los cielos traspasaban. E como los de aquel lugar, todos eran crianza y hechura de el señor mi padre, aunque sabían que les pesaba a sus señores, hizieron grande llanto conmigo, como si fuera su señora». Leonor podría tener un alma gemela en Elena Quotanner, la primera autobiógrafa alemana que escribió sus Memorias en 1440, es decir pisando casi el Renacimiento.

Aunque la que les antecedió a las dos fue la poetisa japonesa Sei Shonagon con sus memorias tituladas El libro de la almohada (hacia el año 1000) que se halla estructurado por listas (Cosas odiosas, Cosas que emocionan, Cosas que producen una sensación de suciedad…) y en el que algunos ven rasgos ensayísticos. Para muestra un botón (de nácar):

«Cosas que no pueden compararse:

Verano e invierno.

Noche y día.

Lluvia y rayos de sol.

Juventud con vejez.

La risa de una persona con su cólera.

Negro y blanco.

Amor y odio.

La pequeña planta de añil con el gran filodendro.

Lluvia y llovizna.

Cuando una ha dejado de amar a alguien, siente que el otro se ha transformado en una persona distinta, aun cuando no haya cambiado.

En un jardín muy verde hay cuervos dormidos. Más tarde, hacia la medianoche, los cuervos de uno de los árboles de pronto se despiertan con gran agitación y empiezan a batir sus alas. Su inquietud se extiende a los otros árboles, y de inmediato las aves están sobresaltadas, graznando alarmadas. ¡Cuán diferentes de los mismos cuervos durante el día!»

Georges Perec emplea un procedimiento parecido en Recuerdo (Je me souviens, 1978). Se trata de un listado de remembranzas numeradas del 1 al 480. El primero dice: «Recuerdo que Reda Claire participó en un espectáculo de variedades en el cine de la puerta Saint-Cloud». Al final del libro, Perec incluye una nota para justificar el contenido del libro, es decir, para burlarse de una posible justificación: «El principio es muy sencillo: conseguir dar con un recuerdo casi olvidado, prescindible, banal, común, si no para todos, al menos para muchos». En la introducción, Perec ya había confesado que se inspiró en Me acuerdo (1974) del escritor norteamericano Joe Brainard (1942-1994) cuyo primer destello de la memoria resulta un tanto sorprendente: «Me acuerdo de la primera vez que me mandaron una carta en uno de esos sobres donde decía «Devolver a los cinco días a…» y de que pensaba que a los cinco días tenía que devolver la carta».

Y es que apostar por la insignificancia tiene un alto riesgo. Resulta genial cuando detrás hay una buena cabeza pero deprime cuando no es el caso. De ahí lo insufribles que resultan las autobiografías —o los diarios— de quienes anotan compulsivamente lo poco interesante que, pese al empeño que ponen en demostrar lo contrario, es su vida. Por regla general, la práctica de la literatura

del yo debería estar reservada para quienes han vivido una vida interesante —y la cuenten omitiendo los menos detalles posibles— o para quienes tienen una forma interesante de exponer las menudas insignificancias de la vida. En medio naufraga una inmensa mayoría de anotadores triviales que tratan de convencer a la humanidad de que se pierden algo de suma importancia si no corren a zambullirse en las páginas de su —aburrida— existencia. La maldición ha alcanzado proporciones bíblicas gracias al uso inmoderado del blog. Cualquiera con un teclado se cree con derecho a castigar al prójimo haciéndole partícipe de todas las bobadas que se le ocurran. Lo único que consiguen es hacer buena la profecía de MacLuhan sobre aquello de que el medio es el mensaje. Bien es verdad que para afligir al género humano ni siquiera hacen falta las teclas, basta con una webcam. La aparición del artilugio puso de moda la vida en directo.

Claro que, una vez vistas cosas tan interesantes como el cepillado de dientes o el arrastre de pantufla del desinhibido —o desinhibida— de turno, pocos siguieron enchufados seguramente porque la famosa cámara actuaba como un espejo. A un lado estaba quien no haciendo nada era filmado en su inanidad durante veinticuatro horas diarias y, al otro, quien no hacía nada que no fuera perder veinticuatro horas al día viendo cómo ante sus ojos no pasaba nada que no pudiera hacer él mismo incluso, si lo deseaba, ante el espejo. No hay mejor antídoto contra el voyeurismo que la trivialidad. Los reality shows comprendieron muy pronto que no basta con mostrar bostezos o rascados de la entrepierna, por lo que encerraron en sus casas trasparentes a verdaderos desequilibrados a fin de garantizarse el morbo y la sangre. También es verdad que lo que nació como una emulación de Andy Warhol comiéndose la famosa hamburguesa en tiempo real se ha convertido en una forma de pornografía accesible en la red: «Mírala por webcam, compruébalo tú mismo entra y pídele lo que quieres, ella te lo da todo... y si te gusta arreglamos un contacto real».

Como cualquier género narrativo, ya sea literario o audiovisual, la autobiografía ha de recurrir forzosamente a la elipsis. El acto de elegir lo que se cuenta y lo que no, suele ser poco inocente. El pudor o el respeto a los demás —por no decir la precaución ante posibles querellas— suelen condicionar el contenido. No es raro que los autores recurran a la publicación póstuma cuando deciden hablar sin pelos en la lengua. O al anonimato. Que es a lo que se acogió el autor de Mi vida secreta, unas presuntas memorias eróticas victorianas en once volúmenes que se publicaron por primera vez en 1888 y sobre las que pesa la duda de si no se tratarán más bien de una obra de ficción. Desde luego Casanova (1725-1798) no utilizó subterfugio ninguno. Es más, quiso que sus memorias se publicaran en

francés porque era el idioma que garantizaba mayor difusión a un trabajo que podía escandalizar. Tampoco se pusieron cortapisa alguna los actores Errol Flynn y Hedy Lamarr que sacaron a la luz con mucho gusto sus recuerdos escabrosos en 1959 y 1967 respectivamente. Ni Anaïs Nin, que se regodeó describiendo pormenorizadamente las relaciones incestuosas que mantenía con su padre (Diarios 1934-75). De hecho autores como la crítica de arte, ensayista y directora de la revista Art Press, Catherine Millet buscó más bien la notoriedad alardeando de sus proezas sicalípticas en La vida sexual de Catherine M (2006). Por el contrario, Yukio Mishima puede que escandalizara con la búsqueda de su identidad homosexual en Confesiones de una máscara (1948), pero se trata de un viaje interior desgarradoramente franco.

Aunque no sólo se puede escandalizar con el sexo. Las memorias que el duque de Saint-Simon comenzó a escribir en 1739 —todo un monumento histórico-literario en el que aparecen citadas más de siete mil personas— fueron consideradas secreto de Estado y no se imprimieron, al menos en su forma completa, hasta 1830. Por no salir de Francia, causó mucha expectación la autobiografía —póstuma— de Georges Pompidou —Pour rétablir la verité (1982)— ya que el público deseaba conocer los entresijos de la crisis política de 1968, con el famoso mayo y la dimisión de Charles de Gaulle incluidos. No menos expectativas abrieron las memorias —también póstumas— de Mitterrand —Memorias interrumpidas (1981)— ya que había curiosidad por conocer qué hizo durante la Ocupación así como sus culpables alianzas ruandesas, por no mencionar las claves de su socialismo pragmático. Nada comparable, sin embargo, con el revuelo que causaron Mis memorias (1979) de Henry Kissinger, pues fue el hombre que estuvo al cargo de la política exterior norteamericana en los años más turbios. Suya fue la teoría del dominó y suyos los empeños de corregir sus posibles efectos practicando un intervencionismo sangriento en Vietnam o Chile, así como en países del Cono Sur y América Central. Y luego están los escándalos. El escritor alemán Günter Grass desató uno mayúsculo al confesar en Pelando la cebolla (2006) que había militado en las SS, lo que entraba en franca contradicción con su trayectoria progresista. Menor fue el causado por Thomas Bernhard con sus Relatos autobiográficos (1975-1982), pero sólo porque ya había vacunado a sus compatriotas. Lo que no quita para que estallen suscitando las iras del escritor: «Los atropellos por todas partes se me hacen insoportables. Por lo demás, las alabanzas son tan siniestras, falsas, hipócritas y egoístas como los insultos. Se da el caso, que la gente, si no abro en seguida la puerta, se enfada y me rompe los cristales. Primero llaman, después pican, después gritan, y acaban rompiéndome las ventanas. Después se oye el

rugido de un motor que se aleja. Porque fui lo suficientemente estúpido, hace veintidós años, de dar mi dirección, ahora ya no puedo seguir viviendo en Ohlsdorf. La gente se sube al muro que rodea mi casa. Cuando por la mañana bajo hasta el portal, ya hay gente encaramada. Dicen que quiere hablar conmigo. O, los fines de semana, la gente va a ver al escritor, como antes iban al parque a ver los monos» (Entrevista concedida a Asta Scheib en 1987). A Tony Judt también le escandalizan las memorias de Erich Hobsbawm —Tiempos interesantes: Una vida en el siglo XX (2003)— ya que no puede pasar por alto que no dé muestras de arrepentimiento por haberse adscrito —y permanecer fiel — a una ideología que sólo una ceguera voluntaria puede considerar ajena al totalitarismo: «Hobsbawm cierra sus memorias con una vigorosa coda: «No depongamos las armas, incluso en los tiempos de insatisfacción. La injusticia social aún necesita ser denunciada y combatida. El mundo no va a mejorar solo». Tiene razón en todo sentido, pero para hacer cualquier bien en el nuevo siglo debemos comenzar por decir la verdad acerca del que pasó. Hobsbawm rehúsa mirarle los ojos al mal y a llamarlo por su nombre; en sus trabajos él nunca afronta la herencia moral ni la herencia política de Stalin. Si en serio quiere pasar la posta radical a las generaciones futuras, esa no es la manera de actuar».

El género autobiográfico juega sobre la introspección y la retrospección. Zambullirse en las interioridades propias mostrando que se procede así es lo que caracteriza precisamente a la literatura del yo, se llame autobiografía, memorias, confesiones o diario. Volverse hacia atrás identifica a las tres primeras modalidades. En efecto, el autor, cuando llega generalmente a una edad provecta, echa mano de la rememoración para construir el relato de su vida. Bien es verdad que, cosas de la moda editorial o del mercado multimedia, se están publicando autobiografías de mocosos que han vendido muchos discos o han destacado en la pantalla grande o chica. Si bien es cierto que, cuando alguien excava en sí mismo, suele estar retrocediendo, a la vez, en un tiempo más o menos inmediato. Volver la mirada atrás es un procedimiento que se halla más mitigado en los textos diarísticos, no en balde la anotación cotidiana está —entre otras cosas— para descargar la memoria. Lo que no quita para que el autor pueda establecer conexiones entre su hoy y acontecimientos o reflexiones de un pasado incluso remoto. Por la misma razón, la propia escritura, con su propensión a conectar episodios similares u opuestos, aparte de propiciar saltos en el tiempo puede permitir que se cuelen no ya recuerdos imaginarios o forjados sino acontecimientos puramente ficticios susceptibles de alcanzar tales proporciones que dan lugar a textos híbridos, como ocurre en la escritura de Sebald. Claro que, ahí se da más bien una voluntad expresa. Lo cierto es que se

está produciendo una escritura del yo pero sin el yo en la que el autor utiliza su vida para hablar de otras —o mejor, de un horizonte vital— reduciendo al mínimo los aspectos más personales. Lo ha hecho, por ejemplo, Félix de Azúa en Autobiografía sin vida (2010) trazando un perfil cultural puramente propio aunque generalizable. En cualquier caso, no conviene perder de vista que la literatura no es propiamente la realidad ni aun en el caso de que esté dando cuenta de la vida de quien la practica, tal y como recuerda Herta Müller, otra escritora que da entrada en sus obras a mucho material autobiográfico aunque recocinado: «No importa cómo uno lo diga, nunca será lo mismo que lo que ha ocurrido. La lengua es un oficio distinto al de la vida. Aun cuando uno no escribe, cuando la gente cuenta algo simplemente, también está dentro de la lengua» (Revista Ñ, 2009).

El llamado pacto autobiográfico establece que el autor será veraz en lo que está contando. Pero puede que no ocurra siempre. Ya sea debido al proceso de selección, que tiende a mejorar en la mayoría de los casos la imagen de quien escribe —hay honrosas excepciones como la de Bernhard o la de algunos delincuentes confesos como el escocés Hugh Collins (Autobiografía de un asesino, 2000)—, o bien para eludir posibles responsabilidades, como hizo Albert Speer al contar su vida en Memorias (2001), si no porque concurre una voluntad más o menos tácita de tergiversar los hechos. Especialistas en Pío Baroja como Eduardo Gil Bera —Baroja o el miedo (2001)— señalan cómo el autor vasco, pese a encabezar sus memorias —Desde la última vuelta del camino (1944)— con una declaración rotunda —«Yo no tengo la costumbre de mentir»— habría maquillado hechos, modificado fechas y omitido acontecimientos para ofrecer una imagen positiva de sí —y una negativa de sus supuestos amigos— que contrasta, en el caso por ejemplo de sus enemistades literarias, con la que brinda en documentos anteriores o con la verificada a través de otras fuentes. Por no mencionar cómo silencia o mitiga determinadas actuaciones y pensamientos en campos más espinosos, como el político. Tampoco se mostró muy escrupulosa Rigoberta Menchú al contar su vida en Me llamo Rigoberta Menchú (1984), tal y como puso de manifiesto el antropólogo norteamericano David Stoll y corroboró —al menos en aspectos esenciales— el New York Times. De hecho, Menchú hubo de admitir en 1999 y a raíz de todas esas críticas, que pudo haber confundido su vida con la de otros indígenas víctimas de la guerra civil guatemalteca. Aunque para falsas nada como las memorias de Enric Marco. Sus Memorias del infierno (1978) fueron inventadas de pe a pa. La superchería fue descubierta en 2005. Hasta entonces el falsario fue considerado un personaje imprescindible en todos los actos que tuvieran que ver

con la rememoración del Holocausto. Lo cierto era que Marco nunca había estado preso en ningún campo de concentración: «Cada día que pasa me arrepiento. Es un error táctico. El problema es que los campos de concentración vendían más. Mi error fue distorsionar ese discurso». No se sabe, con todo, si no será peor inventarle la autobiografía a otro pero no por juego literario sino fraudulentamente. Que es lo que hizo el norteamericano Clifford Irving al escribir lo que pasaban por las memorias auténticas del magnate Howard Hughes. Irving manifestó no haberlo hecho por dinero —«Tenía dinero más que suficiente. Lo hice por el reto y la aventura. La vida es desafío y respuesta, lo demás es un flan caducado»—, lo que no le impidió ir a la cárcel.

Uno de los diarios más radicales que se haya escrito es el del responsable de la prensa clandestina en Noruega, Petter Moen (Diario, 1944). Capturado por los nazis, sometido a tortura y arrojado durante siete meses a una celda de aislamiento escribió su día a día en trozos de papel higiénico que perforaba con un clavo. Luego, hacía un rollo con cinco hojas y lo arrojaba por una rejilla de ventilación sin saber adónde iba a parar. Con lo que no podía volver a tener acceso a lo que había escrito. De ahí que no pudiera replantearse las desgarradoras peticiones de socorro a un Dios en el que no creía y del que se olvidó pasadas las primeras semanas de desamparo, terror y autoinculpación (se reprochaba haber dado nombres bajo tortura). Puede que haya que hacer una historia de los diarios pero en ella no puede faltar un capítulo que detalle cómo se conservaron o descubrieron algunos. El de Moen fue encontrado bajo el suelo de su celda gracias a que el compañero de infortunio al que le había revelado su existencia sobrevivió al hundimiento del barco en que los nazis los trasladaban a Alemania. Y es que la política de exterminio de los judíos, con toda la parafernalia anexa, hizo que los testimonios escritos de las víctimas —sobrevivieran o no a la masacre— siguiesen extraños vericuetos. Como los siguieron los diarios de cuatro muchachas de la misma edad, por acotar el asunto. El de Ana Frank lo encontró un benefactor de la familia —Miep Gies— en el escondrijo que sirvió de refugio a los Frank hasta que los capturó la Gestapo. La judía húngara Ana Novac consiguió que un carcelero del campo de concentración de Plaszow sacara las hojas que había escrito mientras se hallaba internada. La joven polaca Rutka Laskier confió a una vecina dónde había escondido su diario personal antes de ser deportada a Auschwitz, por lo que pudo ser recuperado tras no pocas vicisitudes sesenta años después de su muerte. La llamada Ana Frank croata —Milojka Mezoran— mantuvo un diario —Acuso (1943)— en el que describía la terrible ocupación alemana de su pueblo, Riejka. Milojka logró sobrevivir a Auschwitz y completó su diario con la memoria del

campo, pero los papeles permanecieron en el olvido hasta su descubrimiento en 2006, dos años después de la muerte de la autora.

Porque esa es otra, el olvido. No son pocos los diarios y memorias que se han traspapelado. El diario de Lewis Carroll durmió el sueño de los justos en el Museo Británico durante treinta años, tal vez porque llevaba el nombre verdadero de su autor, Charles Lutwidge Dodgson. Perdidos y hallados fueron también los diarios de Humboldt sobre su estancia en Cuba hacia 1804, el de la amante —y paciente— de Jung, Sabina Spielrein, así como la autobiografía de Gala Dalí, olvidada durante cincuenta años en un baúl del castillo de Púbol y descubierta en 2005. No poco revuelo causó el descubrimiento en 2008 de los diarios del presidente de la Segunda República Niceto Alcalá-Zamora, que padecieron un destino rocambolesco. Primero los requisó Azaña y luego fueron robados por un agente franquista infiltrado en las filas republicanas para salir a flote décadas después cuando un particular contactó con los herederos, lo que permitió que el Estado los incautase y los mantenga inéditos. Menos azarosa fue la peripecia del diario de Pushkin cuyo carácter erótico bastó para que fuera apartado de la circulación y permaneciera en la sombra durante ciento cincuenta años. Idéntica razón motivó que los Diarios íntimos de Baudelaire fueran relegados al olvido pero salieron de él antes que los de Pushkin, ya que se editaron parcialmente en 1884 —diecisiete años después de la muerte del autor — aunque la versión completa tuvo que esperar a 1917. Pero también están los que desaparecieron y aún no se han encontrado, como los de Charlotte Brontë o Conan Doyle. Por cierto, Günter Grass

—todavía un muchacho— perdió el suyo en el frente de Weisswasser donde vería los primeros muertos allá por 1945. Sin olvidar aquellos diarios que no pueden ver la luz por deseo expreso de los herederos, como ocurre con el de Joao Guimaraes Rosa.

En punto a título, pocas memorias habrán recibido uno más impactante —y sincero— que el primer tomo de las de Thomas Quincey —Confesiones de un comedor de opio (1821)— porque eso fue durante bastante tiempo: «Te ofrezco, amable, lector, el relato de una época notable de mi vida; confío en que vista la aplicación que le doy, será un relato no sólo interesante sino también útil e instructivo en grado considerable. Con esa esperanza lo he redactado y esa será mi disculpa por romper la reserva delicada y honorable que, por lo general, nos impide mostrar en público los propios errores y debilidades. Nada en verdad más repugnante a los sentimientos ingleses que el espectáculo de un ser humano que

impone a nuestra atención sus úlceras y llagas morales y arranca el decoroso manto con que las han cubierto el tiempo o la indulgencia ante las flaquezas humanas. A ello se debe que la mayoría de nuestras confesiones (…) procedan de gentes de dudosa reputación, pícaros o aventureros, y que para encontrar tales actos de gratuita humillación de sí mismos en quienes cabría suponer de acuerdo con el sector decente y respetable de la sociedad tengamos que acudir a la literatura francesa». La modesta valentía de Quincey —reconoce que dudó si se debían publicar sus memorias en vida, como finalmente quiso— choca con la arrogante ingenuidad de un Rousseau que comienza sus Confesiones (1766-70) con no poca imprudencia: «Emprendo una obra de la que no hay ejemplo y que no tendrá imitadores. Quiero mostrar a mis semejantes un hombre en toda la verdad de la naturaleza y ese hombre seré yo. Sólo yo. Conozco mis sentimientos y conozco a los hombres. No soy como ninguno de los que he visto, y me atrevo a creer que no soy como ninguno de cuantos existen». Pase porque pueda vanagloriarse de, si no instituir, sí dar carta de naturaleza a un género —parece seguro que se habría inspirado en las de San Agustín—, pero, por encima de haberse mostrado un poco más humilde, trasuda imprudencia e incurre en flagrante contradicción consigo mismo ya que no puede presumir de conocer al género humano y vaticinar que no tendría continuadores. Como el citado Thomas de Quincey, por ejemplo. Y toda la barahúnda de confesantes que se dejaron seducir por un género que cuadraba muy bien con los retorcimientos del alma romántica, de ahí las confesiones de Chateaubriand, Musset, George Sand, Wordsworth, Heine o Gertrudis Gómez de Avellaneda que dejó una memorias inéditas. No es menos cierto que para cuando Roussesu decide confesarse ya había unos cuantos relatos personales destacados. Por ejemplo, La vida (1565) de santa Teresa de Ávila, los exóticos Naufragios y comentarios (1542) de Álvar Núñez Cabeza de Vaca — aventuras «por muchas y muy extrañas tierras que anduve perdido y en cueros»— o el Diario (1660-69) de Samuel Pepys, que vio la luz justo cuando Rousseau andaba en sus empeños autobiográficos, por no silenciar el que fabrica Daniel Defoe en 1720 —Diario de la peste en Londres— sobre la plaga que asoló la capital inglesa entre 1664-1666 y que también padeció Pepys. Bien es verdad que unas confesiones no son un diario ni tampoco unas memorias. En Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España (1575), Bernal Díaz del Castillo cuenta hechos notables pero lo que resulta interesante es la perspectiva desde la que los refiere: «Mi intento desde que comencé a hacer mi relación no fue sino para escribir nuestros heroicos hechos e hazañas de los que pasamos con Cortés, para que agora se vean y se descubran muy claramente quiénes fueron los valerosos capitanes y fuertes soldados que ganamos esta parte del Nuevo Mundo y no se refiera la honra de todos a un solo

capitán; porque no hay memoria de ninguno de nosotros en los libros y memorias que están escritos, y sólo el marqués Cortés dicen en esos libros que es el que lo descubrió y lo conquistó, y los capitanes y soldados que lo ganamos quedamos en blanco, sin haber memoria de nuestra personas y conquistas, que por sublimar a un solo capitán quieren deshacer a muchos».

No es fácil saber si hay ironía o amargura en la observación de Montaigne contenida en el capítulo «La ejercitación»: «Hubo antiguamente hombres tan excelentes en el aprovechamiento del tiempo que intentaron, en la muerte misma, degustarla y saborearla, y que tensaron su espíritu para ver en qué consistía tal tránsito; pero no volvieron para contárnoslo», de ahí que el agudo título de Chateaubriand, Memorias de ultratumba, no pueda ser más que una boutade. No, las tumbas no han permitido salidas literarias aunque ya es más común que el afán autobiográfico se agudice conforme se acercan las postrimerías. Con lo que resulta fácil que queden interruptas confesiones y memorias. A pesar de ello, no resultan muy corrientes las muertes a pie de diario. Aunque las hay. Conocemos la última entrada del de Sándor Márai, escrita el 15 de enero de 1989 poco antes de pegarse un tiro: «Estoy esperando el llamamiento a filas; no me doy prisa, pero tampoco quiero aplazar nada por culpa de mis dudas. Ha llegado la hora». El zar Nicolás II dejó escrita una línea poco antes de que le llevaran al paredón: «El tiempo es soleado y apacible. Ninguna noticia del exterior». Jules Rénard moriría el 6 de abril de 1910 aunque no sin despedirse de su diario con la siguiente entrada: «Esta noche quiero levantarme. Pesadez. Una pierna cuelga fuera. Luego, un hilillo húmedo fluye a lo largo de la pierna. Tiene que llegar al talón para que me decida. Se secará en las sábanas, como cuando yo era Pelo de Zanahoria». Frida Kahlo, a la que acababan de amputar una pierna gangrenada escribiría el 13 de julio de 1954 la que iba ser la última confidencia a su diario: «Espero que la partida sea feliz y espero nunca regresar». John Cheever, envuelto seguramente en vapores alcohólicos, dejó el 17 ó 18 de junio de 1982 una última anotación simplemente funcional: «Me arranco la ropa, la dejo amontonada en el suelo, apago la luz, y caigo en la cama». Pavese sobrevivirá una semana a la última admonición en su diario: «Todo esto da asco. No palabras. Un gesto. No escribiré más».

Aunque la enfermedad y el suicidio no son los únicos agentes susceptibles de poner fin abruptamente a un diario. Existe uno más poderoso, la vida al aire libre. Aventureros de distinto tipo y circunstancia han visto como condiciones climatológicas adversas estampaban el punto final por ellos. «Aún no llega el auxilio. Fría noche» anotaba el 12 de abril de 1943 por última vez en su diario el

teniente segundo Robert F. Toner miembro de la tripulación del bombardero Lady Be Good que se quedó sin combustible sobre el desierto de Libia y del que tuvieron que saltar en paracaídas para morir de sed y desfallecimiento una semana después. Ernesto Che Guevara escribiría por última vez en su diario el 7 de octubre de 1967 por la noche: «Con una luna muy pequeña y la marcha fue muy fatigosa y dejando mucho rastro por el cañón donde estábamos… A las 2 paramos a descansar pues ya era inútil seguir avanzando…», luego, moriría combatiendo. Uno de los más conocidos, y tal vez de los más angustiosos, destinos reservados por la Naturaleza a un diarista se lo procuró la Antártida al explorador Robert F. Scott, que el 29 de marzo de 1911 sacaba sus últimas fuerzas para garrapatear en su diario: «Creo que no puedo escribir más. Por el amor de Dios, cuiden de nuestras familias». Anotar la vida es lo que tiene, que se da de bruces con su término. Fuera de eso, quedan el escribir al hilo de la pluma y al albur de la memoria, muy conscientemente y, a veces, como de sorpresa, volviendo o no sobre lo anotado en cuadernos y carnets, para cazar el yo al vuelo. De ahí ciertas palabras de Montaigne —«Los pronósticos»— que podrían servir de aviso a inveterados autobiógrafos: «Me sucede también que no me encuentro donde me busco; y me encuentro más por casualidad que por la indagación de mi juicio».

Epílogo

A mediados de mayo de 1945, los aliados recuperaban El astrónomo de Vermeer. Yacía oculto en las minas de sal de Altaussee, una localidad austriaca, junto a decenas de miles de obras de arte que estuvieron a punto de volatilizarse por el empeño del cacique local del partido nazi que había preparado a tal fin varias toneladas de explosivos. Poco después el cuadro sería devuelto a la familia Rothschild, quien la donaría al museo del Louvre como pago por dación. Seguro que el sobresalto que experimentaron los llamados monuments men al descubrir los tesoros robados que escondieron los nazis en aquellas galerías de sal gema, no fue mayor, una vez salvadas la escala y las circunstancias, que el sentido por el abate Prunis, canónigo de La Chancellade, cuando al visitar en 1772 el viejo castillo que fue de la familia Montaigne con ánimo de completar la historia del Perigord que estaba escribiendo, descubrió olvidado en un baúl el Diario del viaje a Italia que redactó Michel de Montaigne y del que aún se guardaba alguna noticia ciento ochenta años después de su muerte. Porque para el abate Prunis la sorpresa fue absoluta, mientras que los hombres de los monumentos ya sabían que algo grande les esperaba en la mina, por más que no alcanzaran a imaginar la verdadera magnitud de lo almacenado ni en cantidad ni en importancia.

Orgulloso de su hallazgo, el canónigo rebuscador hizo que peritasen el manuscrito en París y, una vez confirmada la autoría, confió su publicación al bibliotecario del rey Anne-Gabriel Meusnier de Querlon, que daría el libro a la luz en 1774. De esta manera se completaba el viaje de Montaigne con —a manera de última etapa— el libro que lo registró y que, viajero a su vez, se había extraviado. Porque todo es un viaje, empezando por la vida. El de las obras de arte expoliadas por los nazis fue en tren —en muchos trenes— y acabó en las entrañas de la tierra bajo la forma de minas, sótanos, criptas o intrincados zulos. Cuando Alemania se desmoronaba, trenes rigurosamente secretos despachaban tesoros artísticos y carne urgente para los crematorios como un último desafío a la dignidad del hombre. Huelga decir que el bueno de Montaigne emprendió su viaje por razones más humanas por no decir virtuosas. Necesitaba volver probablemente a sentir el aire y el pulso del mundo después de haberse encerrado a escribir en su torre. Pero también le movieron algunas consideraciones más prácticas. Aquejado de cólicos nefríticos siguió un

itinerario de aguas curativas y balnearios buscando un improbable remedio, como así hará constar en el diario del viaje horrorizándose de los tratamientos casi de hechicería a los que le someten.

Una cosa es cierta, puede que alguna de las experiencias vividas durante aquel periplo se filtrara a Los ensayos, cuyo tercer libro redactará en 1685 de vuelta a su torre no tan de marfil —acababa de pasar cuatro años como alcalde de Burdeos en una Francia sacudida por guerras y represalias—, pero Montaigne deja claro que una cosa era el diario —notas del día a día al albur de las experiencias y lugares, material bruto en suma— y otra bien distinta aquella reelaboración meditativa que constituyó su viaje intelectual. Tanto es así que no juzgó oportuno publicar aquel cuaderno que acabaría llenándose de polvo en un arcón. Afortunadamente al propio Montaigne no le ocurrió lo mismo. Pudo haberse apolillado y cubierto de telarañas en su torre desde 1671, cuando se encerró a explorarse explorando los límites de su horizonte cultural, pero prefirió mancharse en los caminos ya fueran los puramente geográficos ya los éticos y políticos. Pues bien, el viaje que aquí termina —si todo es viaje, los libros no podían ser menos aunque se amparen bajo la redondez de una bola— seguramente haya buscado renovar el aire, así como expulsar algunos cálculos menos biliares o nefríticos que mentales.

Para ello el viajero ha seguido los consejos de exploradores y pilotos —por no decir lazarillos, practicantes o cirujanos— muy competentes, a fin de recorrer un mundo que ya no es redondo más que en sus miserias. Junto a los nuevos barros, aún flotan sobre la humanidad las cenizas de Auschwitz y toda una serie de toxinas morales. Pero hay esperanza a la hora de afrontarlas, eso, al menos, demuestran quienes no han dejado de reflexionar sin espantarse y huir —o enclaustrarse y callar— cuando han venido mal dadas. El mundo parece una bola de billar dando tumbos y carambolas en medio de la noche. Pero han sido muchos —¿a quién citar ahora sin mostrarse injusto con las decenas de autores que desfilan por Montaigne y la bola del mundo?— los que se han echado a la calle antorcha en mano para rescatar, como Diógenes, puede que al hombre pero sobre todo a lo humano.

Aparte del consuelo que brinda asomarse a muchas vidas ejemplares —la de Montaigne, por ejemplo—, no han faltado tampoco el del razonamiento riguroso del que hacen gala algunos estudiosos —frente a una tendencia a la desmaterialización baja en calorías— ni el ofrecido por un humor al que se han aplicado bastantes pensadores incluso a la hora de referir algunas miserias de

índole moral. Imbuido por tales lecturas y deseoso de emularlas Montaigne y la bola del mundo ha echado a rodar un poco a la manera del don Quijote que se ponía en camino sólo para que la aventura le saliera al paso o como lo hizo el propio Montaigne a la hora de viajar por Italia y que no parece sino remedar su forma de proceder a la hora de escribir Los ensayos: «Si no hace bueno por la derecha, tomo a la izquierda; si no me encuentro bien a caballo, me paro… ¿Me he dejado algo atrás? Pues doy la vuelta. Es mi camino. Ni recta ni curva, nunca trazo ninguna línea por anticipado».

Cuando en 1668 Vermeer pintó su astrónomo quiso que tuviera como compañía un geógrafo, así que pintó otro cuadro. En él, un estudioso se inclina compás en mano sobre un mapa. Detrás, coronando los anaqueles, un globo terráqueo domina la escena. Parece innegable que Vermeer quiso que ambas pinturas fueran complementarias pues sitúan al saber humano enseñoreándose tanto del microcosmos terrenal como del macrocosmos celeste. No resulta difícil comprender por qué Hitler prefirió El astrónomo a El geógrafo, ya que, tergiversando la actitud del sabio, quiso al primero dominador del mundo, ¿para qué iba a querer un lector de mapas? En cambio, cualquiera que se interese por los asuntos humanos se identificará con la complementariedad que ofrecen el acercamiento al plano de lo terrestre y el sobrevuelo sobre el espacio y el tiempo, por complicadas que parezcan hoy las cosas. El universo no puede explicarse ya —mucho menos ser representado— fijado en una bola, porque tal y como lo explican los sucesores del astrónomo —y quizás del geógrafo—, el universo se halla en expansión, su frontera avanza no menos constante que inquietantemente.

Esta tensión entre lo abarcable y lo intranquilizador la expresa magníficamente un contemporáneo de Montaigne, Shakespeare, al poner en boca de cierto príncipe de Dinamarca una observación nacida de sus entrañas: «Podría estar encerrado en una cáscara de nuez, y me tendría por rey del espacio infinito, si no fuera por los malos sueños que tengo». La cita ha viajado mucho hasta ir a parar a manos de un astrofísico, Stephen Hawking, que la ha utilizado para hablar precisamente de un universo que en tiempos de Shakespeare —y de Vermeer— era mucho más pequeño: «Quizás Hamlet quería decir que a pesar de que los humanos estemos físicamente muy limitados, nuestras mentes pueden explorar audazmente todo el universo y llegar donde los protagonistas de Star Trek temerían ir, si las pesadillas nos lo permiten. ¿Es el universo realmente infinito o sólo es muy grande? Y, ¿es perdurable o sólo tendrá una vida muy larga? ¿Cómo podrían nuestras mentes finitas comprender un universo infinito? ¿No resulta

presuntuoso hacernos siquiera este propósito?». Da toda la impresión de que lo que dice Hamlet y lo que dice Hawking que pudo haber dicho aquél son dos caras de la misma moneda. Al fin y al cabo hablan de lo humano.

Como ha querido hacer este libro.

BIBLIOGRAFÍA

AA. VV. Historia del cuerpo. Taurus, Madrid, 2005.

AA. VV. Historia de la lectura en el mundo occidental, 1997.

AA. VV. Poemas japoneses a la muerte, DVD, Barcelona, 2000.

AA. VV. Priapeos, Gredos, Madrid, 1981.

Altuna, Belén. Una historia moral del rostro, Pre-Textos, Madrid, 2010.

Anderson, Benedict. Comunidades imaginadas, FCE, México, 2000.

Anónimo. Coplas satíricas y dramáticas de la Edad Media, Alianza, Madrid, 1968.

Anónimo. Las mil y una noches.

Anónimo. Poema de Gilgamesh, Tecnos, Madrid, 2005.

Aragon, Louis. Le paysan de Paris, NRF, 1966.

Barley, Nigel. El antropólogo inocente, Anagrama, Barcelona, 2010.

Basho, Matsuo, Senda hacia tierras hondas, Hiperión, Madrid, 1993.

Baudelaire, Charles. Oeuvres Poétiques complètes, Minerve, Bruxeles, 1960.

Baudrillard, Jean. La guerra del Golfo no ha tenido lugar, Anagrama, Barcelona, 1991.

Bauman, Zygmunt. Ética posmoderna, Siglo XXI, Madrid, 2009.

Bénabou, Marcel. Por qué no escribí ninguno de mis libros, Anagrama, Barcelona, 1994.

Benjamin, Walter. Libro de los Pasajes, Akal, Madrid, 2005.

Betti, Ugo. Corrupción en el Palacio de Justicia, Losada, Buenos Aires, 1961.

Bilbeny, Norbert. El idiota moral, Anagrama, Barcelona, 1995.

Bloom, Harold. Canon occidental, Anagrama, Barcelona, 2002

Ensayistas y profetas. El canon del ensayo, Páginas de espuma, Madrid, 2010.

La ansiedad de la influencia, Trotta, Zaragoza, 2009.

Cómo leer y por qué, Anagrama, Barcelona, 2000.

Borges, Jorge L., Obras completas, Círculo de Lectores, Barcelona, 1995.

Bradbury, Ray. Fahrenheit 451, Minotauro, Barcelona, 2007.

Branev, Vesko. El Hombre vigilado, Galaxia Gutemberg, 2009.

Brodsky, Joseph. No vendrá el diluvio tras nosotros, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 2000.

Bryson, Bill. Una breve historia de casi todo, RBA, Barcelona, 2004.

Bulgákov, Mijaíl. El maestro y Margarita, El País, Madrid, 2002.

Byron, Lara.

Calderón de la Barca, Décimas a la muerte.

Calvino, Italo. Nuestros antepasados, Alianza Editorial, Madrid, 1977.

Camus, Albert. La peste, Gallimard, Paris, 1947.

El extranjero, Alianza Editorial, Madrid, 2003.

Carpentier, Alejo. El recurso del método, Cátedra, Madrid, 2006.

Carroll, Lewis. Las aventuras de Alicia en el país de las maravillas, Akal, Madrid, 2005.

Casado, Antonio. Ética para legos, PyV, Madrid, 2008.

Chesterton. El hombre que fue jueves, Espuela de plata, Sevilla, 2010.

Choderlos de Laclos, Las amistades peligrosas, Cátedra, Madrid, 1989.

Cioran. En las cimas de la desesperación, Tusquets, Barcelona, 1999.

Cipolla, Mario. Allegro ma non troppo, Crítica, Barcelona, 2001.

Cervantes, Miguel de. Don Quijote de la Mancha, Círculo de Lectores, Barcelona, 2004.

Dawkins, Richard. El espejismo de Dios, Espasa, 2010.

Delibes, Miguel. Cinco horas con Mario, Destino, Barcelona, 2010.

Dostoievski, Fedor. Crimen y castigo, Brugera, Barcelona, 1974.

Dudintsev, Vladimir. Las batas blancas, Ediciones 62, Barcelona, 1988.

Eco, Umberto. Kant y el ornitorrinco, Lumen, Barcelona, 1999.

El nombre de la rosa, Lumen, Barcelona, 2010.

El País Semanal, 2 enero 2011.

Erasmo de Rotterdam. Preparación y aparejo para bien morir.

Fargue, Paul. Piéton de Paris, Gallimard, Paris, 1932.

Feijóo, Jerónimo. Teatro crítico universal, Espasa-Calpe, Madrid, 1953.

Faye, Jean P. Le récit hunique, Seuil, Paris, 1967.

Fernández de Moratín, Leandro. La derrota de los pedantes, Wikisource.

Flaubert, Gustave. Bouvard y Pécuchet, Gallimard, Paris, 1979.

Madame Bovary, Garnier, Paris, 1961.

Friedländer, Saul, El Tercer Reich y los judíos, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2009.

Fuld, Werner. Diccionario de últimas palabras, Seix Barral, Barcelona, 2004.

Gadamer, Hans-Georg. «Pensamiento y poesía en Heidegger y Hölderlin», http://www.heideggeriana.com.ar/gadamer/holderlin.htm.

Gardner, Martin. La Nueva Era, Alianza, Madrid, 1990.

Gellner, Ernest. Naciones y nacionalismo, Alianza, Madrid, 2008.

Ginzburg, Natalia. Léxico familiar, Lumen, Barcelona, 2007.

Goldhagen, Daniel. Los verdugos voluntarios de Hitler, Taurus, Madrid, 1998.

Gratzer, Walter. Eurekas y euforias, Crítica, Madrid, 2004.

Greene, Graham. Nuestro hombre en La Habana, Bruguera, Barcelona, 1980.

El poder y la gloria, Caralt, Barcelona, 1990.

Haffner, Sebastian. Alemania: Jekyll y Hyde, Destino, Barcelona, 2005.

Hardy, G. H. Apología de un matemático, Nívola, 1999.

Hawking, Stephen. El gran diseño, Crítica, Barcelona, 2010.

Hessel, Stéphane. ¡Indignaos!, Destino, Barcelona, 2011.

Hoffmann, Yoel (Ed.). Poemas japoneses de la muerte, DVD, Barcelona. 2009.

Homero. Odisea, Porrúa, México, 1977.

Hume, David. Diálogos sobre la religión natural, FCE, México, 2009.

Hrabal, Bohumil. Una soledad demasiado ruidosa, Destino, Barcelona, 2001.

Ignacio de Loyola. Ejercicios espirituales, http://www.fespinal.com/espinal/llib/eies53.pdf

Ionesco, Eugene. El rinoceronte, Abada, Madrid, 2004.

Isla, José F., Fray Gerundio de Campazas, alias Zotes,

Jarry, Alfred. Oeuvres Complètes, La Pléiade, Paris, 1972.

Judt, Tony. Algo va mal, Taurus, Madrid, 2010.

Lichtenberg, Georg C. Aforismos, FCE, México, 1989.

Kadaré, Ismail. El palacio de los sueños, Círculo de Lectores, Barcelona, 2004.

Kafka, Franz, El proceso, Alianza, Madrid, 2011.

El escarabajo, Cátedra, Madrid, 2011.

Kapuscinski, Ryszard. Ébano, Anagrama, Barcelona, 2003.

Janequin, Clément. Les cris de Paris, http://www.youtube.com/watch?v=vHTKU6jcdi4&noredirect=1

Lakoff, G. y Johnson, M. Metáforas de la vida cotidiana, Cátedra, Madrid, 1998.

Lem, Stanislaw. Ciberiada (1965), Alianza, Madrid, 2005.

Li Tchang Yin. El perfume de las flores, en Poetas chinos, Azul, Barcelona, 2000.

Lipovetsky, Gilles. Los tiempos hipermodernos, Anagrama, Barcelona, 2008.

Lodge, David. El mundo es un pañuelo, Anagrama, Barcelona, 1998.

McCullers, Carson. El corazón es un cazador solitario, Seix Barral, Barcelona, 2002.

McEwan, Ian. Solar, Anagrama, Barcelona, 2011.

Mandelstam, Nadiezhda. Contra toda esperanza, Alianza, Madrid, 1984.

Manguel, Alberto. Una historia de la lectura, Alianza, Madrid,1996.

Mann, Thomas. La montaña mágica, Plaza y Janés, 1977.

Mendoza, Eduardo. Tres vidas de santos, Seix Barral, Barcelona, 2010.

Melville, Herman. Billy Budd, Salvat, Barcelona, 1971.

Bartleby el escribiente, Siruela, Madrid, 2009.

Meslier, Jean. Memoria contra la religión, Laetoli, Pamplona, 2009.

Molière, El médico a palos,

Las preciosas ridículas.

Montaigne, Michel. Los ensayos, Acantilado, Barcelona, 2007.

Morin, Edgard. La identidad humana, Círculo de Lectores, 2004.

Novac, Ana. Aquellos hermosos días de mi juventud, Destino, Barcelona, 2010.

O´Hare, Mick. ¿Hay algo que coma avispas?, RBA, Barcelona, 2007.

Onfray, Micel. Tratado de ateología, Anagrama, Barcelona, 2006.

Pastoureau, Michel. Las vestiduras del diablo, Océano, Barcelona, 2005.

Paulus, John A. Érase una vez el número, Tusquets, Barcelona, 1999.

Un matemático lee el periódico, Círculo de Lectores, Barcelona, 1996.

Pavese, Cesare. El oficio de vivir, Seix Barral, Barcelona, 1992.

Perec, Georges. Je me souviens, Hachette, Paris, 1978.

La vie mode d´emploi, Hachette, Paris,1978.

Les choses, Hachette, 1965.

Platón, Diálogos completos, Gredos, Madrid, 1986.

Prévert, Jacques. Paroles, Gallimard, 1972.

Proust, Marcel. À la recherche du temps perdu, NRF, 1981.

Rabelais, Gargantúa, Cátedra, Madrid, 1999.

Pantagruel, Cátedra, Madrid, 2003.

Rilke, Rainer M. Elegías de Duino, Círculo de Lectores, Barcelona, 2000.

Roa Bastos, Augusto. Yo, el Supremo (1974), Cátedra, Madrid, 1983.

Rodríguez Abascal, Luis. Las fronteras del nacionalismo, CPYC, Madrid, 2000.

Saks, Oliver. Un antropólogo en Marte, Anagrama, Barcelona, 2005.

Salazar, Eugenio de. Cartas jocosas, http://www.archive.org/stream/cartasdeeugenio00salagoog/cartasdeeugenio00sala

Sartre, Jean Paul. Obras completas, Aguilar, Madrid, 1974.

Saussure, Ferdinand de. El curso de lingüística general, Losada, Buenos Aires, 1945.

Savater, Fernando. Los diez mandamientos en el siglo XXI (2004), Debate, Barcelona 2004.

La vida eterna, Ariel, Barcelona, 2007.

Shakespeare, William. Obras completas, Aguilar, Madrid, 1960.

Sharpe, Thomas, Exhibición impúdica, Anagrama, Barcelona, 2002.

Wilt, Anagrama, Barcelona, 2009.

Shattuck, Roger. Conocimiento prohibido, Taurus, Madrid, 1998.

Shem, Samuel. La casa de Dios, Anagrama, Barcelona, 1998.

Speer, Albert. Memorias, El Acantilado, Barcelona, 2002.

Sitwell, Edith. Excéntricos ingleses, Lumen, Barcelona, 2009.

Sokal, A. y Bricmont, J. Imposturas intelectuales, Paidós, Barcelona, 1999.

Sontag, Susan. La enfermedad y sus metáforas, Debolsillo, Barcelona. 2008.

Steiner, George. Errata, Siruela, Madrid,1998.

Sterne, Laurence. La vida y las opiniones del caballero Tristram Shandy, Planeta, 1989.

Sterpellone, Luciano. Historias curiosas de la medicina, Ma non troppo, Barcelona, 2009.

Stevenson, Robert L. El doctor Jekyll y Míster Hyde, Simancas, Dueñas, 2008.

Taleb, Nassim N. El cisne negro, Círculo de Lectores, 2008.

Thakeray, William. M. La feria de las vanidades, Lumen, Barcelona, 2004.

Thompson, Damian. Los nuevos charlatanes, Crítica, Barcelona, 2009.

Unamuno, Miguel. San Manuel bueno, mártir, Alianza, Madrid, 1978.

Diario, Alianza, Madrid, 1998.

Del sentimiento trágico de la vida, Espasa-Calpe, Barcelona, 2011.

Villon, François. Grand testament,

Voltaire. Romans, NRF, Paris, 1963.

Testamento del cura Meslier, http://meslier.monsite.wanadoo.fr/index.jhtml.

Walser, Robert. El Paseo, Siruela, Madrid, 1996.

Waugh, Evelyn. Un puñado de polvo, Alianza, Madrid, 1972.

Noticia bomba, Anagrama, Barcelona, 1988.

Weiss, Peter. Informes, Alianza, Madrid, 1969.

Wilde, Oscar. El retrato de Dorian Gray, Plutón, Barcelona, 2011.

Winock, Michel. El siglo de los intelectuales, Edhasa, Barcelona, 2010.

Wolfe, Tom. La hoguera de las vanidades, Anagrama, Barcelona, 1987.

Table of Content

Introducción

Recuerde el alma dormida…

Adivina, adivinanza

La amistad

Los libros

El secreto del unicornio

La bola del mundo

Conciencia por conciencia, ¿conciencia al cuadrado?

Es pura la azucena cuando en abril…

Nombrar, contar

Morituri te salutant

Dios es uno o trino

Salud, dinero y… bioética

La enfermedad en sus anáforas

Uno es multitud

¿Sumando peras y manzanas?

La feria de las vanidades

E pluribus unum?

Curiosidades autobiográficas

Epílogo

BIBLIOGRAFÍA